

Nipkow, Karl E.

## Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen

*Zeitschrift für Pädagogik* 27 (1981) 3, S. 379-402



Quellenangabe/ Reference:

Nipkow, Karl E.: Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen - In: *Zeitschrift für Pädagogik* 27 (1981) 3, S. 379-402 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-141580 - DOI: 10.25656/01:14158

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-141580>

<https://doi.org/10.25656/01:14158>

in Kooperation mit / in cooperation with:

# BELTZ JUVENTA

<http://www.juventa.de>

### Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen. Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

### Kontakt / Contact:

**pedocs**  
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation  
Informationszentrum (IZ) Bildung  
E-Mail: [pedocs@dipf.de](mailto:pedocs@dipf.de)  
Internet: [www.pedocs.de](http://www.pedocs.de)

Digitalisiert

Mitglied der

  
Leibniz-Gemeinschaft

# Zeitschrift für Pädagogik

Jahrgang 27 – Heft 3 – Juni 1981

## I. Thema: Jugend

- ALFRED BIETAU/WILFRIED BREYVOGEL/WERNER HELSPER      Zur Selbstkrise Jugendlicher in Schule und Subkultur 339
- HORST SCARBATH/HANS-JOACHIM PLEWIG/THOMAS WEGNER      Selbstthematisierung von Kindern im Tagesheim angesichts drohender Devianz. Ein Werkstattbericht 363
- KARL ERNST NIPKOW      Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen 379
- MICHAEL T. SIEGERT      Neo-religiöse Bewegungen unter Jugendlichen. Eine Kränkung des herrschenden wissenschaftlichen Weltbilds? 403

## II. Literaturberichte zum Thema

- JÜRGEN ZINNECKER      Jugendliche Subkulturen. Ansichten einer künftigen Jugendforschung 421
- HARTMUT M. GRIESE      Jugendliche Gastarbeiterkinder: Situation und Problematik. Eine Literatur- und Forschungsdiskussion 441

## III. Besprechungen

- YVONNE SCHÜTZE      Joachim Kersten/Christian von Wolffersdorff-Ehlert: Jugendstrafe. Innenansichten aus dem Knast 457
- HANS FÜCHTNER      Helmut Dahmer (Hrsg.): Analytische Sozialpsychologie 462
- HORST SCARBATH      Manfred Machold/Peter Posch/Josef Thonhauser (Hrsg.): Österreichische Beiträge zur Bildungsforschung 464
- KURT GERHARD FISCHER      Viktor von Blumenthal: Die Reform der Sekundarstufe II in Italien 467

## IV. Dokumentation

Dissertationen und Habilitationsschriften in Pädagogik 1980 473

Pädagogische Neuerscheinungen 493

### *Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:*

Alfred Bietau, Dipl.-Päd., Saarbrücker Straße, 4300 Essen 1; Dr. Wilfried Breyvogel, Pelmanstraße 81, 4300 Essen 1; Prof. Dr. Kurt Gerhard Fischer, Fachbereich 3, Karl-Glöckner-Straße 21 E, 6300 Gießen; Dr. Hans Füchtner, c/o Oceanira de Sousa Nascimento, rua Dois de Dezembro, 62 Apto. 704, Zc-01-Flamengo, Rio de Janeiro R.J., Brasil; Dr. Hartmut M. Griese, Univ. Hannover, Fachbereich Erziehungswissenschaften, Bismarckstraße 2, 3000 Hannover 1; Werner Helsper, Dipl.-Päd., Kaldenhofer Baum 7, 4300 Essen 11; Prof. Dr. Rudolf Lennert, Weiltstraße 66, 8000 München 45; Prof. Dr. Karl Ernst Nipkow, Weiherstraße 49, 7400 Tübingen 9; Hans-Joachim Plewig, Ass.-jur., Univ. Hamburg, Fachbereich Erziehungswissenschaft, Sedanstraße 19, 2000 Hamburg 13; Prof. Dr. Horst Scarbath, Univ. Hamburg, Fachbereich Erziehungswissenschaft, Sedanstraße 19, 2000 Hamburg 13; Dr. Yvonne Schütze, MPI für Bildungsforschung, Lentzeallee 94, 1000 Berlin 33; Dr. Michael T. Siegert, MPI für Bildungsforschung, Lentzeallee 94, 1000 Berlin 33; Dr. Thomas Wegner, Univ. Hamburg, Fachbereich Erziehungswissenschaft, Sedanstraße 19, 2000 Hamburg 13; Dr. Jürgen Zinnecker, Berliner Straße 16, 6238 Hofheim/Taunus.

# Zeitschrift für Pädagogik

Beltz Verlag Weinheim und Basel

*Anschriften der Redaktion:* Dr. Reinhard Fatke, Brahmsweg 19, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Andreas Flitner, Im Rotbad 43, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Walter Hornstein, Pippinstraße 27, 8035 Gauting.

Manuskripte in doppelter Ausfertigung an die Schriftleitung erbeten. Hinweise zur äußeren Form der Manuskripte finden sich am Schluß von Heft 1/1981, S. 165f., und können bei der Schriftleitung angefordert werden. Besprechungsexemplare bitte an die Anschriften der Redaktion senden. Die „Zeitschrift für Pädagogik“ erscheint zweimonatlich (zusätzlich jährlich 1 Beiheft) im Verlag Julius Beltz GmbH & Co. KG, Weinheim und Verlag Beltz & Co. Basel. Bibliographische Abkürzung: Z. f. Päd. Bezugsgebühren für das Jahresabonnement DM 84,- + DM 4,- Versandkosten. Lieferungen ins Ausland zuzüglich Mehrporto. Ermäßigter Preis für Studenten DM 65,- + DM 4,- Versandkosten. Preis des Einzelheftes DM 18,-, bei Bezug durch den Verlag zuzüglich Versandkosten. Zahlungen bitte erst nach Erhalt der Rechnung. Das Beiheft wird außerhalb des Abonnements zu einem ermäßigten Preis für die Abonnenten geliefert. Die Lieferung erfolgt als Drucksache und nicht im Rahmen des Postzeitungsdienstes. Abbestellungen spätestens 8 Wochen vor Ablauf eines Abonnements. Gesamtherstellung: Beltz Offsetdruck, 6944 Hemsbach über Weinheim. Anzeigenverwaltung: Heidi Steinhaus, Ludwigstraße 4, 6940 Weinheim. Bestellungen nehmen die Buchhandlungen und der Beltz Verlag entgegen: Verlag Julius Beltz GmbH & Co. KG, Am Hauptbahnhof 10, 6940 Weinheim; für die Schweiz und das gesamte Ausland: Verlag Beltz & Co. Basel, Postfach 2346, CH-4002 Basel.

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, bleiben vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

ISSN 0044-3247

## Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen\*

### 1. Zur Diskussions- und Forschungslage

Muß die neue Religiosität bei Erwachsenen und Jugendlichen als ein neuer Ausgangspunkt für die religionspädagogische Arbeit betrachtet werden? Wie ist die Entstehung der neuen Religiosität überhaupt zu erklären? Diese Frage verlangt zunächst sozialwissenschaftliche Annäherungen. Grundlage und Rahmen der folgenden Ausführungen sind die *amerikanische* und die *westdeutsche* Diskussion im letzten Jahrzehnt. Von nennenswerter empirischer Forschung kann dabei nur im amerikanischen Bereich gesprochen werden (vgl. NEEDLEMAN 1970; ZARETSKY/LEONE 1974; GLOCK/BELLAH 1976; NEEDLEMAN/BAKER 1978). In der deutschsprachigen Literatur überwiegen noch Information und Phänomenbeschreibung in Verbindung mit Interpretations- und Beurteilungsversuchen allgemeiner Art, entweder sachlich im Ringen um dialogische Auseinandersetzung (BAYER et al. 1975; LELL/MENNE 1976; PFLÜGER 1976; MILDENBERGER 1979; SCHREINER/MILDENBERGER 1980) oder mehr polemisch (HAACK 1979; HAUTH 1979) und z. T. in ausgesprochenen Streitschriften, die in theologisch-literarischen Journalismus hinüberführen (KABERMANN 1979) oder ihn von Anfang an repräsentieren (NANNEN 1979).

Darüber hinaus bemüht man sich in der deutschen und schweizerischen Diskussion aus *sozialwissenschaftlicher* Blickrichtung nur vereinzelt und in Ansätzen um stringenter theoretische Deutung. Von deutschen Sozialwissenschaftlern ist nach einer Feststellung aus dem Jahre 1978 bis jetzt kein Versuch einer Analyse unternommen worden (HARDIN/KEHRER 1978, S. 42). Es sind lediglich kirchlich und religionspädagogisch Interessierte, die bestimmte sozialwissenschaftliche Theoreme heranziehen. So verwendet man soziologische Methoden, z. B. organisations- und gruppensoziologische (MENNE 1976) und religionssoziologische (Vergleich mit Sektentypologien o. ä. FÄH 1975) oder psychologische Theoriestücke, meist im Anschluß an die bekannte Identitätstheorie E. H. ERIKSONS (BLEISTEIN 1977), neuerdings auch in Anlehnung an die Narzißmusdiskussion (HEIMBROCK 1977 a und b). Aufschlußreich ist ferner die Untersuchung einzelner Lebensläufe und religiöser Karrieren, wobei auf interaktionistische und wissenssoziologische Konzepte über die Bedingungen von Identität und Sinnerfahrung zurückgegriffen wird (SCHIBILSKY 1976 a). Der Vergleich der deutschen religiösen Szene mit der nordamerikanischen Entwicklung steckt ebenfalls noch in den Anfängen (SCHIBILSKY 1976 b; MARTIN 1976). Auch die Theorien zu sog. „Subkulturen“ müssen auf ihren Ertrag für unser Phänomen erst noch sorgfältig geprüft werden. Bis jetzt dienen die Unterscheidungen R. SCHWENDTERS zwischen „progressiven“ und „regressiven“ Subkulturen und seine weite-

---

\* Ausgearbeitete Fassung eines Vortrags auf der Internationalen Konferenz für religiöse Erziehung in Hanasaari bei Helsinki am 20. September 1980.

ren Ausdifferenzierungen (1978) nur als lockerer Einordnungsrahmen (FÄH 1975, S. 249 ff.; Menne 1976, S. 15 f.).

Auf *theologischer* Seite ist für die Systematische Theologie, von Einzelgängern abgesehen (SÖLLE 1976), die neue Religiosität hierzulande ebenfalls noch kein Thema. Unter dem Einfluß der Dialektischen Theologie und ihrer strengen Unterscheidung von Religion und Glaube tut sich die deutsche Theologie überhaupt mit einer Theorie der Religionen bzw. der Religion schwer. In der Praktischen Theologie und Religionspädagogik weitet sich dagegen in der Bundesrepublik seit Mitte der 70er Jahre die Aufmerksamkeit spürbar auf lebende Religionen (Weltreligionen), neue Religiosität und Ökumene aus. Dabei spielen allerdings unterschiedliche Ausgangspunkte und Interessen eine Rolle, religionskritische, religionswissenschaftliche (anthropologische, phänomenologische) und ökumenische (vgl. u. a. *Theologia Practica*: Themenheft 2/1978; PFEIFFER 1980). Immer noch wird insgesamt die theologische Auseinandersetzung von einzelnen Experten aus dem Umkreis der Sektenbeauftragten der Kirchen (z. B. HAACK, HAUTH) oder von Mitarbeitern spezieller Institute und Ausschüsse betrieben (vgl. LELL/MENNE 1976; AICHELIN 1976; MILDENBERGER 1979; SCHREINER/MILDENBERGER 1980). Eine vergleichbare eindringliche theologische Auseinandersetzung wie die des amerikanischen Theologen HARVEY COX (1978) steht noch aus.

## 2. Das Spektrum der neuen Religiosität

Das Gegenstandsfeld darf nicht verengt werden. Wer nur die bekannten skandalumwitterten *sektiererischen Organisationen* herausgreift, macht es sich zu leicht. Gegenüber der *Hare Krishna-Gesellschaft*, der *Unification Church*, der *Family of Love* (früher *Children of God*), der *Divine Light Mission*, der *Transzendentalen Meditation* und der *Scientology* ist ätzende Kritik ebenso berechtigt wie einfach. Sie kann dazu führen, daß die Ursachen für die Anfälligkeit der Jugendlichen verdrängt werden, die in den Zuständen der eigenen Gesellschaft und Kirchen selbst liegen. Es ist auch nicht glücklich, von „Religionen am Rande der Gesellschaft“ zu sprechen (ZINKE 1977). Die neue Religiosität „setzt tief in den christlichen Kirchen selbst ein und reicht bis in den letzten Winkel der Alternativszene“ (MILDENBERGER 1979, S. 39). Eine Herausforderung sind daher auch – und zwar schon seit langem – die *Taizé-Frömmigkeit* (STÖKL 1978) und die evangelikale Spiritualität, diese in der mehr charismatisch-pfingstlerischen (SCHÖNBÖRN et al. 1977) wie der mehr fundamentalistisch-pietistischen Form der *Jesus People*-Gruppen (BAYER 1975, S. 25 ff.), ferner die „politisch-ideologisch“, „ökologisch-lebensreformerisch“ oder „transzendental-religiös“ orientierten Alternativbewegungen (MILDENBERGER 1979, S. 204; HOLLSTEIN 1979). Zum Teil verbinden sich neue christliche mit alternativen Lebensformen (GORNIK 1979, 1980). Zu berücksichtigen sind auch die religiösen Momente in den psychoreligiösen Bewegungen („*personal growth*“ oder „*human potential movement*“) (MARTIN 1976, S. 125 ff.), weil „zwischen der Bewegung der humanistischen Psychologie und der amerikanischen religiösen Subkultur“ eine „Interdependenz“ nachzuweisen ist (SCHIBILSKY 1976b, S. 161). Vor einer zu großen Ausweitung und Überstrapazierung des Begriffs „religiös“ muß aber auch gewarnt werden (HARDIN/KEHRER 1978, S. 42).

Aufschlußreich für den Charakter der neuen Phänomene ist ferner die nach wie vor zu beobachtende Unsicherheit in den Bezeichnungen. Abgrenzungen, die sich an institutionel-

len Faktoren orientieren, werden unbrauchbar. Die Ränder zerfließen; die freigesetzte, von den Kirchen nicht mehr gebundene religiöse Substanz strahlt außerhalb der gewohnten Ordnungen auf und bildet eigene Wirkungsfelder aus. Sinnvoll ist es, mit EIMUTH/OELKE (1979) zwischen den *organisierten* „großen sektenähnlichen Gruppierungen (Jugendreligionen)“ und „der *freien* religiösen Szene“ zu unterscheiden. Ich halte die letztere für wichtiger.

Zur freien religiösen Szene zählen die Tausende junger Menschen, die auf oft diffuse Art von religiöser Unruhe ergriffen sind, Verbindlichkeit suchen und auf den Kirchentagen der letzten Jahre zum Kern gehörten. Gemeint sind ferner die zu einem alternativen Lebensstil aufbrechenden Jugendlichen, die in Wohngemeinschaften und ökologisch-sozialen Projekten experimentieren, zugleich aber einen neuen Weg nach innen suchen. Zu tun haben wir es aber auch mit Gebetsgruppen und Bibelkreisen von Schülern an Gymnasien mit traditionelleren christlichen Frömmigkeitshaltungen (VONIER 1975). Vor Augen steht einem nicht zuletzt das verzweifelt-hoffnungsvolle Suchen einzelner im Raum des kulturellen-ästhetischen Experiments (LENZ 1976 a, b und c.).

Abschließend sei zur Gegenstandsbeschreibung bemerkt, daß auch die Einordnung unter der Überschrift „Jugendreligionen“ oder „Jugendsekten“ irreführend ist. Mehrere Bewegungen sind nicht jugendspezifisch: Hierzu zählen die psychoreligiösen Bewegungen, das Spektrum der alternativen Gruppen sowie die Anhängerschaft der fundamentalistisch-evangelikalen und charismatischen Kirchen bzw. Bewegungen (vgl. die empirischen Belege bei WUTHNOW 1976, 285 f.).

### 3. Neue Religiosität und sozialer Wandel – übergreifende Perspektiven

Unsere Themafrage hat zwei Seiten: Wie beeinflußt der soziale Wandel die religiöse Situation? Und: Wie beeinflußt die neue Religiosität den sozialen Wandel? Aber kann man die vielfältige Entwicklung überhaupt einheitlich einschätzen? Es zeigt sich, daß bei genereller Beurteilung faktisch doch nur partikulare Erscheinungsformen vor Augen stehen und daß diese Beurteilungen über den, der sie vornimmt, oft mehr verraten als über die Erscheinungen selbst. Ja, durch Analyse und Einschätzung wird versucht, die Entwicklung jeweils in eine bestimmte Richtung zu drängen.

#### 3.1. Radikale Wende durch neue Religiosität? – Deutungen zwischen utopischen Hoffnungen und verzweifelter Skepsis (TH. ROSZAK, R. STECKEL, R. LENZ).

Die am weitesten ausgreifenden Aussagen beschwören nichts Geringeres als eine globale *Zeitenwende*, einen Äonenwechsel. Für THEODORE ROSZAK ist die neue „Mystik“ die Gegenkultur, die aus der Mitte der herrschenden technokratischen Kultur notwendig selbst hervorgegangen ist (1973, 1978). Der große säkulare Konsens, der die Industriegesellschaften in West und Ost bestimmt und der sich auf das Bündnis von positivistischer Wissenschaft, Technologie, planlosem Fortschrittsstreben, bürokratischer Verwaltung und Machtrepräsentation gründet, ist nach ROSZAK tief problematisch (1978, S. 60). Er läßt die spirituellen Bedürfnisse des Menschen unbefriedigt; er vergrößert statt dessen nur die spirituelle Leere in unserem Leben. Was immer getan wird, um diesen leeren Innen-

raum zu füllen – die Multiplizierung des thermonuklearen Overkill, die ruhelose Fortsetzung einer Ökonomie des unbegrenzten Wachstums, die Eroberung des Weltraums, die Ausweitung des Konsums über alle vernünftigen Bedürfnisse hinaus, die Proklamierung politischer Heilslehren für alle –, es genügt nicht: „die Leere ist zu groß, um ausgefüllt zu werden“. Es ist eine Leere, die nur durch etwas eingenommen werden kann, das größer ist, als Geschichte und materielle Leistung bieten können. Wir sind in der Situation eines Menschen, der mit einem Teelöffel Sand aus dem Sandkasten eines Kindes den Grand Canyon auffüllen möchte. Die Aufgabe ist hoffnungslos, und weil wir das merken, werden wir in unseren Anstrengungen um so verzweifelter. Diese Verzweiflung treibt uns „in das manische Geschichte-Machen als den Gütestempel unseres Zeitalters“ (S. 61).

Erst wenn wir erkennen, daß wir religiöse Wesen sind „bis hinunter in unseren letzten Kern“ (ebd.), erst wenn Religion als Erfahrung unserer „ursprünglicheren, wesentlichen Unschuld“ erkannt wird und die asiatischen Religionen uns die „uns innewohnende Göttlichkeit“ bewußt werden lassen („our inherent divinity“) (S. 58), erst wenn wir folglich Abschied nehmen von dem Dualismus des jüdisch-christlichen Denkerbes und Erziehungszwangs, der uns gelehrt hat, unser Inneres einseitig als „Kammer des Schreckens und Abgrund der Bosheit“ anzusehen (S. 56), erst wenn wir damit auch die aus Schuldgefühlen sich speisende Arbeitsdisziplin und Leistungswut entlarvt und überwunden haben, bricht ein neues menschlicheres Zeitalter an. Wohin es konkret gehen soll, welches die „nächsten politischen Schritte“ sind, bleibt allerdings bei ROSZAK vage, „dann beginnt ihm die visionäre Luft auszugehen. Da ist von ‚therapeutischer Übergangstechnologie‘ die Rede, ... da muß nichts getan werden, als ‚im Lichte still zu stehen‘“ (SCHWENDTER 1978, S. 376).

Für RONALD STECKEL geht es ebenfalls nicht um eine religiöse Bewegung im herkömmlichen Sinne, sondern um „die Erschaffung einer individuell gelebten *neuen Bewußtseinsform*“ (1976, S. 213), um den „Anfang“ eines tiefgreifenden „Umwandlungsprozesses“ (S. 215), um einen Schritt in der „*inneren Evolution*“, zu der die großen religiösen Stimmen aller Zeiten den Weg weisen“ (S. 213). Diese Generation und in verstärktem Maß jede ihr folgende hat eine „historische Aufgabe“ zu bewältigen: „hinauszuwachsen über die einseitig rationale Orientierung der herrschenden Bewußtseinsform, die sich auf Kosten der Sensibilität, der gelebten Vitalität, der Intuition und des Glaubens entwickelt hat“ (S. 216f.). Wie bei ROSZAK ist der Grund der neuen Zuversicht der Glaube an das schöpferische Licht im Menschen selbst: „Jeder Mensch ist ein König, auch wenn er nicht darum weiß, er ist ein Sohn des Ganzen“ (S. 222).

Auch REIMAR LENZ erkundet die evolutionäre Möglichkeit der Ausweitung und Intensivierung des menschlichen Bewußtseins, die Möglichkeit des „*Überbewußtseins*“ (1976c), und zwar nicht nur spekulativ, sondern mit Hilfe von wissenschaftlichen Entdeckungen und Hypothesenbildungen besonders aus Psychiatrie, Psychopharmakologie und Hirnforschung. Aber gerade weil er differenzierter die Phänomenologie des integrativen und ekstatischen Bewußtseins bedenkt, fragt er skeptisch, „wie lange ein Zuwachs an Bewußtheit psychophysisch gesund, ja zu ertragen ist“ (S. 80). Sein Traum einer *spirituellen Religiosität*, die die Grenzen der Konfessionen und Religionen überwindet, ist außerdem zugleich ein Traum neuer *politischer Solidarität*. Neue Spiritualität und neue Politik sind jedoch bereits auseinandergefallen. Die politischen Protestbewegungen der 60er Jahre und der religiöse Aufbruch haben nicht zusammengefunden und nichts nennenswert bewegt. Für LENZ sind die wesentlichen Ideale gescheitert.



Der Gewinn bisher ist bescheiden. „Es ist gut, daß es diese Bewegung gegeben hat“ (1976 a, S. 205); zur Begründung dieses zunächst relativ positiven Urteils wird jedoch lediglich auf Teilergebnisse verwiesen, etwa darauf, daß im hektischen, betriebsamen Westen östliche Meditation Fuß gefaßt habe und eine Pädagogengeneration von radikal-demokratischen und kreativen Praktiken nicht ganz unbeeinflußt geblieben sei. Vielleicht bleibt ein „Märchen für übermorgen“. Die Prognose ist vorsichtig und wird im selben Atemzug zurückgenommen. „Religiöse Subkultur? Ja, da mag es ein paar Tausend junger Menschen geben, die einen eigenen Weg der Selbstfindung suchen, nach wie vor, die aus Theorie und Praxis der Weltreligionen, speziell aus der Geschichte der Esoterik und Mystik wirkliche Hilfen entnehmen“ (S. 207). Aber: „Eigentlich gibt es das alles gar nicht“ (S. 208). Es fehlte die Breitenwirkung und die „institutionalisierende Kraft“ (S. 207). Außerdem ist die „emotionale Subkultur“ „theorielos und scheut die Arbeit am Begriff“. „Vom synkretistischen Untergrund haben die Kirchen nichts zu fürchten und nur wenig zu hoffen“ (S. 208). Daher ist für LENZ das alles, was gewesen ist und was noch läuft (geschrieben im Winter 1974/75), keineswegs eine wirkliche Zeitenwende: „Die religiöse Subkultur ist der verzweifeltste gesellschaftliche Ort, den man finden kann, eine Oase hoffnungsvoller Ohnmacht“ (S. 208; s. auch LENZ 1976 b, S. 101). Nüchtern und selbstkritisch wird außerdem zwischen konkreter, vernünftiger Utopie und schlechter, wahnhafter Utopie unterschieden: „Die gemeinsam arbeitende und planende, denkende und meditierende, kreative und solidarische, zärtlich kommunizierende Kommune ist eine konkrete Utopie von religiöser, pädagogischer und politischer Bedeutung, aber kein Heilsplan. (Ich glaube weder an das geschichtsmächtige Anbrechen eines Gottesreichs noch an die komplette, perfekte gesellschaftliche Selbsterlösung der Menschheit.)“ (S. 101).

Die obigen Einschätzungen stammen von drei einzelnen, die die neue Religiosität selbst zu verkörpern suchen bzw. die neue Bewegung selbst tragen. Sie sind Stimmen der „freien religiösen Szene“ und spiegeln die hochindividualisierte, selbständige, eigenwillige, ungebundene Suche nach einem neuen Ort religiöser Erfahrung und menschlich erfüllten Lebens außerhalb jeder organisierten Religion, nicht nur außerhalb der christlichen Großkirchen, sondern auch der neuen Sekten und Kulte. Es scheint die Hypothese gerechtfertigt zu sein, daß die neue Religiosität in dieser Form individualisierter Vereinzelung und kleiner fluktuierender Gemeinschaften bestenfalls *Ferment* sein kann, um den gesellschaftlichen Teig zu durchsäuern; oder um in einer anderen Metaphorik zu sprechen: Sie kann zeichenhaftes *Signal*, *Anfang*, *Anstoß* sein, nicht mehr. Es haftet diesen Verkörperungen von Beginn an das Flüchtige und auch Elitäre an. Sie haben „nichts zu tun mit Massenbewegungen“. Diese Entwicklung gründet „sich ausschließlich auf einzelne und Gruppen von einzelnen“, sie „wird nicht ausgelöst durch eine für alle oder für viele verbindliche Ideologie, und sie benutzt keine der geläufigen Formen der Organisation“ (STECKEL 1976, S. 215).

### 3.2. Neue Religiosität als Lebenshilfe im Prozeß gesellschaftlicher Anpassung – pragmatische Deutungen (I. I. ZARETSKY/M. P. LEONE u. a.).

Der Gesichtspunkt der Organisation leitet zur zweiten, komplementären Hälfte der Hypothese über: Wo sich die neue Religiosität *organisiert*, wird sie in ganz anderer Weise ein *gesellschaftlicher Faktor*, sie wird ein identifizierbarer gesellschaftlicher Körper, den man bekämpfen kann wie die sog. „Jugendreligionen“, der aber selbst in dieser Rolle bereits

damit seinen gesellschaftlichen Konkurrenzanspruch anmeldet mit der Chance, doch noch als mehr oder weniger gleichberechtigter Faktor anerkannt und so der soziale Ort für eine potentiell größer werdende gesellschaftliche Gruppe zu werden bis hin zu einer neuen etablierten ‚Kirche‘ – nach bestimmten Entwicklungsstadien – und damit zum Bestandteil des Establishments. Just diese Entwicklung aber mit einer entsprechenden Einschätzung (und umgekehrt eine solche Einschätzung mit einer entsprechend dadurch geförderten Entwicklung) zeigt die Szene in den USA.

Die amerikanische Forschung befaßt sich auffälligerweise so gut wie gar nicht mit der freischwebenden „freien religiösen Szene“, sondern behandelt fast durchweg Bewegungen, die identifizierbar sind, weil sie einen Namen tragen und eine Organisationsform zeigen. Die Entwicklung zu vereinsmäßigen Zusammenschlüssen entspricht dem historischen und gesellschaftlichen Kontext der Vereinigten Staaten. Die Ideologie des Individualismus und des freien Wettbewerbs einschließlich der Entfaltung der religiösen Freiheit fördert in der Sicht dieser Forschung eine weitere religiöse Ausdifferenzierung in unserer Zeit.

Offensichtlich steht in den amerikanischen Beschreibungen eine andere Form neuer Religiosität vor Augen als die ebenfalls individualisierte, aber gegenüber dieser pragmatischen Gruppenreligiosität esoterisch und elitär wirkende Religiosität in der Beschreibung eines STECKEL oder LENZ. Aufschlußreich ist, wie häufig in dieser Forschung betont wird, daß solche religiösen Gruppen und Bewegungen in Amerika den Menschen in der *Bewältigung praktischer Lebensprobleme* helfen. In der Anonymität, Hektik und Kälte der modernen Zivilisation kommen viele Menschen nicht mehr zurecht, fühlen viele sich nicht mehr wohl. Sie suchen neue Wärme, engen Kontakt mit anderen, klare Wegweisung und finden dies in religiösen Gruppen mit charismatischen Leitern, die aufgrund ihrer persönlichen Ausstrahlungskraft und vollmächtigen Rede zu hilfreichen Autoritäten werden, die zu neuen befriedigenden Bindungen einladen. Die Standards, um in diesen Gruppen als Mitglied akzeptiert zu werden, sind zwar zumeist rigide. Dafür sind jedoch die dogmatischen Eintrittsschwellen noch niedriger als bereits in vielen traditionellen amerikanischen Denominationen. Die Theologie ist ausgesprochen auf die Bedürfnisse der Mitglieder abgestimmt („client-oriented“, ZARETSKY/LEONE 1974, S. XXVI). Die Glaubenslehren sind funktionalistisch auf das religiöse Gesamtleben bezogen, sie können sich wandeln, wenn die Herausforderungen sich wandeln, ein Prozeß, der mit der Vorstellung von einer „sich fortsetzenden göttlichen Offenbarung“ („ongoing divine revelation“) gerechtfertigt wird (S. XXVIII).

Im Vordergrund dieser Betrachtung stehen charismatische und fundamentalistisch-evangelikale Bewegungen innerhalb und außerhalb der traditionellen christlichen Kirchen, spiritualistisch (spirituistisch)-okkulte Gruppen sowie psychoreligiöse Bewegungen. Aber auch die importierten östlichen Strömungen werden in ähnlicher Weise nach ihrer sozialen Funktion befragt. Die Auswahl bestimmter Gruppierungen verrät das wohlwollende Interesse der Sozialwissenschaftler, die *menschliche Nützlichkeit* und *soziale Integrierbarkeit* dieser Bewegungen zu erweisen. Diese Religiosität ist nicht auf gesellschaftlichen Umsturz aus, auch wenn sie wie die „Transzendente Meditation“ von der „Weltregierung“ träumt oder in den christlichen Bewegungen apokalyptische Perspektiven lebendig sind. Sie dient der Formung der sozialen Identität und der Abstützung des Selbstwertgefühls, auch gerade in ihren neuen und bizarren Verkörperungen. Die neuen religiösen Bewe-

gungen „sind weder pathologisch noch in der Regel radikal. Sie leiten gemäßigte Veränderungen ein und beschützen die etablierte gesellschaftliche Ordnung“ (ZARETSKY/LEONE 1974, S. XXXV). Die treue Befolgung von Ritualen soll beispielsweise das persönliche Wohlbefinden stärken (BIRD 1978); Zungenreden gibt das Gefühl der Stärke („the power of witness for the Lord“) (HINE 1974); erfolgreiche wiederholte Glaubensheilungen dienen der ideologischen Abstützung der Richtigkeit der Gruppenreligiosität (PATTISON 1974).

Der Rückblick in die *amerikanische Geschichte* bestätigt in der Sicht der genannten Sozialwissenschaftler ihre pragmatische Deutung. „Was der gegenwärtigen religiösen Revolution ihre Stärke gibt, ist ihr typisch amerikanischer und unternehmerischer Charakter. Wir haben es mit dem Warenangebot des Zwischenhändlers als religiösem Führer zu tun. Zum Muster gehört die lockere und verzweigte Organisation, die Do-it-yourself-Theologie und die Einstellung, daß gepredigt werden kann, was immer der Markt erträgt“ (ZARETSKY/LEONE 1974, S. XXXIV). Was aber ist dann überhaupt das Neue daran? In der amerikanischen Geschichte als einer Geschichte des individuellen Wettbewerbs und des freien Markts erscheinen die gegenwärtigen Bewegungen als „die letzte Stimme für Dezentralisation und das freie Unternehmertum“ (S. XXXVI). Zur Erklärung wird auf die Überbürokratisierung der Gesellschaft verwiesen. Die neuen Bewegungen sind die Antwort des Volkes auf ein System, das „über-diplomiert“ und viel zu „spezialisiert“ ist (ebd.). In den bürokratischen Großorganisationen kommen zwischenmenschliche Beziehungen, persönliche Wärme, individuelle Anerkennung immer mehr zu kurz. So wird gleichsam die Religion in der Sicht dieser Forschung zum einzig übriggebliebenen Bereich, in welchem die typisch amerikanische Lebensform mit ihrer Verbindung von *individueller Selbständigkeit, enger Gruppenzugehörigkeit, Gemeinschaftserfahrung, religiösem Gefühl und praktischer Lebenshilfe* noch zum Zuge kommen kann.

### 3.3. Neue Religiosität und Zukunftsperspektiven

Die Relativität der Deutungen ist nicht zu übersehen. Von Zeitenwende, epochalen Veränderungen, auch von Revolution ist zwar hier wie dort die Rede, aber wie unterschiedlich! Wo einzelne aus dem Raum der amerikanischen und europäischen kulturellen Intelligenz wie THEODORE ROSZAK, RONALD STECKEL, REIMAR LENZ in den experimentellen Aufbruch selbst verwickelt sind, ist die Einschätzung der neuen Religiosität unsicher, schwankt sie zwischen radikalen Hoffnungen und tiefer Skepsis. Das Hintergrundbild der Gesellschaft ist negativ. Von der neuen Religiosität erwartet man durchgreifende Veränderungen. Wo man statt dessen das Scheitern der Ideale feststellen und Anpassungen an die gewohnten gesellschaftlichen Lebenswege beobachten muß, macht sich Resignation breit. Was kann man da noch kulturtheoretisch für die Zukunft folgern? Die neue Religiosität, wo sie sich in der freien religiösen Szene verkörpert, kann bestenfalls als Ferment für einen kulturellen *Teilwandel* wirksam werden, wobei sich dieser Vorgang in den drei Schritten vollziehen könnte, die INGRID RIEDEL umreißt (1976, S. 224): Der Phase des Entwurfs von Elementen einer Gegenkultur durch Minderheiten folgt die Phase der Auseinandersetzung mit der dominierenden Gesellschaftsmehrheit und vielleicht darauf die Phase der langsamen Übernahme einzelner Elemente, weil diese die Werte darstellen, die von allen entbehrt werden und daher untergründige Faszination ausüben. Als Beispiel dient für RIEDEL die neue Sensibilität, die, in Kommunen und Gruppen entsprungen, in ihrer methodisierten Gestalt von Sensitivity-Trainings inzwischen eine Volksbewegung in der westlichen Welt

geworden ist. Der soziale Wandel ist jedoch wechselseitig: „So durchfeuert gleichsam die Subkultur die Gesellschaft, der sie entsprungen ist, verändert sie so, wird aber selbst mitverändert, indem sie zum Beispiel ihre extremeren Züge verliert und manche radikale Kante abschleift“ (S. 225). Inzwischen scheint diese Sicht auch durch das Anwachsen der alternativen ökologischen Bewegung bestätigt werden zu können. Am Anfang standen einzelne mit ihren warnenden Stimmen, mittlerweile haben sich verschiedene Gruppen bereits zu politischen Parteien zusammengeschlossen („Die Grünen“), und das Gefühl, daß unser Verhältnis zur Umwelt grundlegend anders werden muß, erfaßt immer mehr Menschen.

Anders die von Anfang an pragmatischere Deutung und Einordnung der neuen Religiosität etwa in der Sicht IRVING ZARETSKYS und MARK LEONES: Die Erscheinungsformen selbst und der Deutungsansatz spiegeln eine pragmatische Einstellung. Während der erste Ansatz von der Erwartung radikaler Veränderungen ausgeht und erst danach mehr resignativ als befriedigt die abgeschwächte und kommerzialisierte gesellschaftliche Wirkung von Teilelementen feststellt, ist der theoretische Bezugsrahmen hier von vornherein eine Theorie der kulturellen und sozialen Anpassung. Außerdem erwartet man von der neuen Religiosität *Breitenwirkung*. Man hebt hervor, daß das Bild der Gesellschaft bei den Trägern des neuen religiösen Bewußtseins trotz aller gesellschaftlichen Kritik im ganzen positiv sei.

Dazwischen liegen Deutungen wie die ROBERT N. BELLAHS (1976), der gerade auch für den amerikanischen Kontinent das gesellschaftskritische Ausgangspotential der politischen Protestbewegungen und der religiösen Gegenkultur der 60er Jahre hervorhebt, allerdings dann ähnlich wie LENZ vom Scheitern dieser Hoffnungen spricht. Daher kommt auch BELLAH für die Vereinigten Staaten faktisch zu gleichen Prognosen wie die soziologischen Anpassungstheoretiker. Er entwirft *drei Szenarios für die Zukunft*, von denen das „*revolutionäre*“ als völlig unwahrscheinlich sofort ausscheidet (S. 351 f.). Für sehr wahrscheinlich hält er das „*liberale*“: die Fortsetzung von Kapitalismus, Wachstumsideologie, Akkumulation von Reichtum und Macht, vernunftloser Rationalisierung der Mittel, Verkümmern der Diskussion der Zwecke, Dominanz von Szientismus und Technologie. Der utilitaristische Individualismus Amerikas wird danach mit einer noch stärker abbröckelnden biblisch-christlichen Fassade fortleben. Innerhalb dieses Szenarios kann man sich nach BELLAH für abweichende neue religiöse Gruppen und für *personal growth*-Bewegungen durchaus eine gewisse Rolle vorstellen, nämlich als Mittel eines kanalisierten Protests, wobei die einzelnen in ihrer seelischen Unruhe abgekühlt werden („are cooled out“) und das System selbst nicht bedroht wird (S. 349 ff.). Nicht völlig unwahrscheinlich ist aber auch eine gegenläufige Zukunftsperspektive: ein „*traditional-autoritärer*“ Weg in die Restauration, der Rückschritt in eine hierarchisch-autoritär strukturierte Gesellschaft. Offensichtlich kann Religion jedem gesellschaftlichen Weg Motivation, Kraft und rationalisierende Legitimation verleihen. Auch die „neue“ Religiosität ist zutiefst mehrdeutig.

#### 4. Sozialer Wandel und Krisenerfahrung in kultur- und persönlichkeitspezifischen Kontexten – Erklärungsmodelle neuer Religiosität

Unter den vorgestellten übergreifenden Perspektiven kamen globale Einschätzungen in den Blick, aber kaum Ansätze von Erklärungen, die auf Stringenz bedacht sind. Für die einen Autoren, wie ROSZAK, STECKEL, LENZ, BELLAH und viele andere, ist der hermeneu-

tische Schlüssel eine Art *Sinnkrise* („crisis of meaning“, BELLAH), für andere, wie ZARETSKY/LEONE, mehr eine *pragmatische Orientierungsproblematik* im Lebensalltag. In allen Fällen wird der verursachende gesellschaftliche Hintergrund meist nur pauschal beschworen.

Die Interpreten, die das Ganze für typisch amerikanisch halten, übersehen außerdem, daß die neue Religiosität auch ein Phänomen in europäischen Ländern ist. Wenn trotzdem die für den amerikanischen Raum angeführten Hypothesen als stichhaltig erscheinen, dann darum, so scheint mir, weil sie zeigen, wie eine an sich keineswegs nur für Amerika spezifische Situation im amerikanischen kulturellen Kontext spezifisch verarbeitet wird. Man sollte die *Ebene der gemeinsamen Krisensituation*, die die westliche Zivilisation insgesamt zu betreffen scheint, und die *Ebene der spezifischen Verarbeitungsweisen in spezifischen kulturellen Kontexten* voneinander unterscheiden. Mehr noch: Läßt sich nicht vielleicht auch die Vielfalt der religiösen Bewegungen selbst bereits als Spektrum unterscheidbarer spezifischer Verarbeitungsversuche begreiflich machen, die neben dem kulturellen Kontext zusätzlich auf *spezifische Persönlichkeitstypen/Strukturen* bezogen werden können?

#### 4.1. Sozialer Wandel als Erschütterung grundlegender Plausibilitätsstrukturen (A. W. EISTER, CH. Y. GLOCK, R. WUTHNOW)

Man darf vermuten, daß das gemeinsam Zugrundeliegende – wir bezeichnen es als die gemeinsame Krisensituation – als solches gar nicht zu identifizieren ist, sondern nur jeweils im Zusammenhang mit der kultur-, gruppen- und persönlichkeitspezifischen Art und Weise, wie Menschen darauf reagieren und antworten. Dennoch wagen es einzelne Autoren, auf relativ abstrakter und verallgemeinernder Ebene den *übergreifenden Wandel* zu deuten.

ALLAN W. EISTER (1974) sieht in dem synkretistischen und eklektischen Charakter so vieler Formen der neuen Religiosität ein Anzeichen dafür, daß nicht mehr wie bisher in der Geschichte der christlichen Kirchen bestimmte Aspekte der alten Religion in reinerer Form erhalten oder erneuert werden sollen (Typus der Sekte), sondern daß das traditionelle Muster (christlicher) Religion als solches verlassen wird (Typus der Kulte). Dieser Vorgang steht für EISTER im Zusammenhang mit der *Relativierung der grundlegenden Selbstverständlichkeiten in der Wahrnehmung und gedanklichen Bewältigung von Wirklichkeit überhaupt*, belegbar an der Geschichte der modernen Wissenschaft und modernen Kunst.

Auch für CHARLES Y. GLOCK (1976) sind als Ursachen für die Protestbewegungen und Gegenkulturen der 60er und 70er Jahre nicht nur einzelne gesellschaftliche Faktoren zu nennen wie Verstädterung, Bürokratisierung, gesellschaftlicher Überfluß oder andere, sondern die Veränderungen, die an die *allgemeinen, Sicherheit stiftenden Gewohnheiten der traditionellen Weltansicht und der üblichen gesellschaftlichen Urteile* rühren. GLOCK führt die Irritationen ähnlich wie EISTER vor allem auf die relativierenden Perspektiven der Wissenschaft, besonders der *Sozialwissenschaften* zurück: Sie ersetzen die ziemlich eindeutige Weltansicht durch eine höchst zweideutige (S. 362), die alles problematisierbar macht, ohne daß die Wissenschaft aus eigener Kraft eine neue, sinnerfüllte Weltansicht an die Stelle der alten setzen könnte. Diese Relativierung hat für GLOCK auch gesellschafts-

politische Stereotype in den USA erschüttert und zu den sozialen Unruhen der 60er Jahre beigetragen.

ROBERT WUTHNOW (1978) ergänzt diese auf dem wissenschaftsgeschichtlichen und gesellschaftspolitischen Sektor gemachten Beobachtungen durch Hypothesen, die er aus der *weltpolitischen Entwicklung* ableitet. Nach ihm hat die Ablösung der Epoche des Kalten Krieges mit ihrem klaren Freund-Feind-Schema durch die Epoche der Entspannungspolitik zu kognitiver und emotionaler Unsicherheit geführt. Dazu kommt die Widerlegung der menschlichen Qualität und Glaubwürdigkeit des westlichen Zivilisationsimports in den Ländern der Dritten Welt, die sich auf ihre einheimischen Kulturen und deren Wert zurückbesinnen.

#### 4.2. Religion als Antwort auf Anomie und Entfremdung

In den obigen Ausführungen werden Veränderungen in Wissenschaft und moderner Kunst, Gesellschaftspolitik und Weltpolitik auf die grundlegenden Plausibilitätsstrukturen bezogen. Hierdurch wird die Formel von der „Sinnkrise“ präzisiert. Die Entstehung der vielfältigen Formen neuer Religiosität ist aber damit noch nicht ohne weiteres erklärt. Einleuchtend ist zwar die *allgemeine* Annahme, daß dort, wo die Verunsicherung in emotionale existentielle Tiefen reicht, Religion als Weg gesucht werden kann (nicht muß) und daß dies dann auf neue Weise unternommen wird, wenn die etablierten Kirchen für die neuen Unsicherheiten entweder nur die alten Antworten bereit haben oder wenn sie umgekehrt selbst die hektischen Wandlungen der modernen Welt mitmachen („manche Kirchen werden langsam am Kreuz ihres Aktivismus gekreuzigt“, JUDAH 1976, S. 475). Aber diese allgemeine Hypothese erklärt noch nicht den *unterschiedlichen Charakter* und die *unterschiedliche Anziehungskraft* der einzelnen neueren religiösen Bewegungen. Wir nehmen daher an, daß die allgemeine Krisenlage unterschiedlich verarbeitet wird, wobei persönlichkeitspezifische Faktoren und soziale, einschließlich religiöser Einflüsse, sich wechselseitig durchdringen und unterstützen: Man fühlt sich in der religiösen (und politischen) Gruppe wohl, die zu einem paßt, und man wird ein typischer Gruppenvertreter unter dem Einfluß der Gruppe, zu der man paßt.

Es scheint, daß heute in Gesellschaft und Kirche sowohl „Anomie“ (*anomie*) wie „Entfremdung“ (*alienation*) verschärft erfahren werden – um BARBARA HARGROVES (1978) Begriffspaar zu gebrauchen, wobei sie den Begriff der „Anomie“ von E. DURKHEIM, den der „Entfremdung“ von K. MARX entlehnt hat und für die typologische Gegenüberstellung auf DAVID LOYE (1977) verweist –, daß aber für den sog. „*liberalen Persönlichkeitstyp*“ die Entfremdung im Vordergrund steht, d. h. die Gefährdung der eigenen Identität und der menschlichen Beziehungen durch gesellschaftliche Zwänge, Repression, Unfreiheit, während für den sog. „*konservativen Persönlichkeitstyp*“ die Anomie zu existentieller Verunsicherung führt, d. h. die Relativierung der Wahrheitserkenntnis, der Pluralismus der ethischen Werte, die Diffusion der sozialen Rollen, kurz: Die Schwächung von Gesetz und Ordnung. HARGROVE nennt die Religion, die die Anomiekrise überwinden hilft, den „*integrativen*“ Religionstyp, die Religion, die die Entfremdung aufzuheben hilft, den „*transformativen*“ Typ.

#### 4.3. Dualistische Abgrenzung und monistische Entgrenzung – Identitätssicherung im Zeichen restaurativer oder liberalistischer Religiosität

Gegenwärtig finden wir beide Typen von Religion – ein Zeichen dafür, daß die großen Kirchen und Denominationen auf beiden Seiten enttäuschen. Man kann annehmen, daß Menschen, die im Sinne der Anomiekrise irritiert und von der liberalen Profillosigkeit, mangelnden Eindeutigkeit und ethischen Laxheit der Kirchen (und der Gesellschaft) enttäuscht worden sind, potentielle Anhänger von Organisationen wie der „Vereinigungskirche“ sind oder solcher Gruppen, die in ähnlicher Weise auf strenge Moral, klare und einfache Heilslehren und die *dualistische* Gegenüberstellung von Gut und Böse, Gerettet und Verdammt fixiert sind (zur dualistischen Denkstruktur in bestimmten christlichen Gruppen der *Jesus People*-Bewegung vgl. DUSS-VON WERDT 1975, S. 205; MAINBERGER 1975, S. 212f., 220; FRITSCHI 1975, S. 268).

Die Anziehungskraft dieses Typs neuer religiöser Gruppen auf solche Jugendliche, deren Bedürfnis nach einem dualistischen moralischen Absolutismus durch die permissive Moral der Konsumgesellschaft unbefriedigt bleibt, belegen ANTHONY/ROBBINS (1978) einleuchtend am Beispiel der Bewegung des koreanischen Pfarrers SAN MYUNG MUN. Sie finden in seiner Vereinigungskirche eine verzerrte Version bestimmter dualistischer Züge der christlichen Weltanschauung und Ethik. Die Vereinigungskirche brandmarkt die Preisgabe der strengen Moral, besonders der sexuellen Triebkontrolle, und die Preisgabe des kompromißlosen Kampfes gegen den Kommunismus. Alle bisher gültigen *moralischen* Maßstäbe werden relativiert, wie ein MUN-Anhänger beklagt: „Wir sind in einer Gesellschaft aufgewachsen, in der niemand ... weiß, was der absolute Maßstab von Gut und Böse ist, niemand hat klare Antworten“ (S. 85). Die Werte der Selbstdisziplin und der Aufopferung gelten nicht mehr, weder in der Familie noch in der Nation. Die Erneuerung muß in der Familie einsetzen, mit den Worten SAN MYUNG MUNS: „Die Kirche muß Menschen finden, die sich selbst für ihre Familie opfern, die ihre Familien für die amerikanische Nation opfern und die die Vereinigten Staaten für die Welt opfern“ (S. 86).

ANTHONY/ROBBINS nennen die christliche amerikanische Bürgerreligion manichäisch, sie lebe von einem Schwarz-Weiß-Denken, von der Selbstrechtfertigung durch den Kontrast; eben diese Stabilisierung der eigenen Position durch die Verteufelung der anderen aber sei nicht mehr allgemein akzeptiert, daher werde in der Vereinigungskirche das traditionelle dualistische Kontrastschema insbesondere auch in *politischer* Hinsicht als ein absoluter Gegensatz erneuert, dementsprechend der Kampf gegen den gottverleugnenden Kommunismus – als „Bollwerk des Satans“ – religiös interpretiert und die Vereinigungskirche als messianisch-apokalyptisches Instrument im Plan Gottes mit der Menschheit verstanden.

Der Weg der Vereinigungskirche ist *eine* Form neuer Religiosität. Viele Jugendliche und Erwachsene suchen demgegenüber gerade in umgekehrter Richtung neue Gewißheit. Sie interessiert die Vielstimmigkeit der Religion, die synkretistische Verbindung verschiedenster religiöser Elemente, die Erfahrung der Entgrenzung und Befreiung, die Vergewisserung der eigenen Identität durch unmittelbare religiöse Selbsterfahrung, während eine klare Glaubensdoktrin unwichtig wird. Dieser Weg schließt religiöse Toleranz in sich bis hin zu völliger konfessioneller und religiöser Gleichgültigkeit im Blick auf organisatorische Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft. Menschen dieses Weges

folgen nicht dem dualistischen Grundmuster, das Himmel und Erde, Geist und Fleisch, Gut und Böse, Erlöste und Verdammte, Freund und Feind scharf voneinander trennt, sondern sie sind von der *monistischen Wirklichkeitsauffassung* asiatischer Religiosität fasziniert, die zwischen dem menschlichen Ich und dem göttlichen Universum letztlich nicht trennt. In dieser Sicht wird auch ein anderes Geschichtsbewußtsein ausgebildet: Geschichte ist nicht linear auf ein Ziel gerichtet, das durch die eschatologische Auseinandersetzung zwischen Gott und den Mächten der Finsternis bestimmt ist, mit Erlösten hier und Verdammten dort, sondern in der östlichen Religiosität wird die Zeit zyklisch erfahren (Wiedergeburtstheorie), und das Heil ist schließlich jedem zugänglich. In einer anderen Studie beschreiben ANTHONY/ROBBINS (1976) diesen „mystischen“ Typ der Religiosität anhand des *Meher Baba Movement*.

Die Zusammenhänge zwischen sozialem Wandel, Krise der Plausibilitätsstrukturen, kultur- und persönlichkeitspezifischen Verarbeitungsweisen der Krise und unterschiedlichen Ausformungen neuer Religiosität fußen nur auf begründeten Vermutungen, die weiterer Erforschung bedürfen. Vor allem darf man nicht von statisch verstandenen Persönlichkeitsstrukturen ausgehen. Menschen entwickeln sich und unterliegen unterschiedlichen Sozialisationseinflüssen. Die bereits bis jetzt sichtbar gewordene Vielschichtigkeit der neuen Religiosität wird nun noch einmal dadurch komplexer, daß die besondere Situation der Jugendlichen im Jugendalter hinzukommt.

##### 5. Sozialer Wandel, neue Religiosität und Persönlichkeitsentwicklung im Jugendalter

Die neue Religiosität der Gegenwart ist zwar nicht nur, aber ohne Zweifel auch in besonderem Maß ein Jugendproblem, weil sich die zugrunde liegende Krisenerfahrung in dem Zeitraum verschärft, in dem die eigene Identität allererst erworben werden muß. Es gibt nur wenige stringenter Versuche, das Verhältnis von neuer Religiosität und sozialem Wandel unter den Bedingungen der Probleme des Jugendalters aufzuarbeiten. Die einen Theorien stehen in einem mehr *soziologischen* Rahmen funktionell-struktureller *Rollen*-theorien, die anderen in einem mehr *sozial- und entwicklungspsychologischen* Rahmen biographischer *Krisentheorien*. Man könnte vereinfacht sagen: Im ersten Fall erscheint „Jugend als Übergang“, im zweiten „Jugend als Krise“ (CZELL 1979).

##### 5.1. Peer-Group-Religiosität als Hilfe beim Rollenübergang – soziologische Deutungen

In soziologischer Sicht erscheint als Problem das des Übergangs vom Leben in der *Familie* in das Leben in der *Gesellschaft*. In der Familie wird auf das individuelle Kind eingegangen, die Rollenerwartungen sind auf die besonderen familiären Verhältnisse begrenzt („partikularistisch“) und von den Gefühlsbindungen in der Familie geprägt („expressiv“). Im Berufsleben herrschen dagegen für alle gleich geltende („universalistische“) und an einem nüchternen Zweck-Mittel-Denken ausgerichtete („instrumentelle“) Verhaltens- und Leistungsnormen vor. Die hier verwendete Begrifflichkeit ist vor allem von PARSONS (1937) und EISENSTADT (1956) ausgebildet worden. Wo man sie aufgreift und auf die neue Religiosität unter Jugendlichen zur Erklärung bezieht, geht man von der Annahme aus, daß der Konflikt zwischen der expressiven und der instrumentellen Rollenorientierung ver-



schärft worden ist. Man sieht die Ursachen für die Schwierigkeiten des Übergangs in der fortschreitenden *Bürokratisierung*, *Anonymisierung* und *Entpersönlichung* der öffentlichen gesellschaftlichen Lebensverhältnisse. So entsteht in den Post-Adoleszenten ein Verlangen nach Gemeinschaft; denn sie fühlen sich zu plötzlich der emotionalen Zuwendungen beraubt, die ihnen bisher in der Familie zuteil wurden (ANTHONY/ROBBINS 1974, S. 479). Nicht wenige Jugendliche reagieren hierauf, indem sie aus den entfremdenden Routinen in Schule oder Beruf „aussteigen“ (*dropping out*). Dafür nisten sie sich in Wohngemeinschaften, Cliques oder einer „Szene“ ein, die ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, expressiven Spontaneität und Solidarität vermitteln.

Die These lautet nun, daß solche *Gruppen von Gleichaltrigen* und *jugendliche Subkulturen* den *Übergang erleichtern können*. Wodurch wird das möglich? Meist dadurch, daß in diesen Gruppen eine *Verbindung aus beiden ‚Welten‘* gesucht wird: Elemente des familiären Kontextes – persönliche Zuwendung, Wärme, enger Kontakt, Solidarität – werden weiter beibehalten und kultiviert, zum Teil weit über ein normales Zeitmaß hinaus, während gleichzeitig Normen und Ideale entworfen und proklamiert werden, die einen universalen Charakter beanspruchen, mithin potentiell gesellschaftsfähig, nämlich verallgemeinerbar sein und mit den herrschenden universalen Gesellschaftsnormen konkurrieren sollen.

Neue religiöse Bewegungen zeigen in der Tat beides: die *expressive Gemeinschaft* ebenso wie die *universalistische Ideologie*. Ein Beispiel ist die schon genannte Meher-Baba-Bewegung in den USA, in der das Prinzip der universalen Liebe jenes universalistische Prinzip darstellt. Man hofft, daß es von der Gesamtgesellschaft übernommen werden kann. Auch die Vereinigungskirche, die Transzendente Meditation und andere Gruppen treten mit ideologischen Programmen von universalem Geltungsanspruch auf. Das offene Problem ist jedoch, ob die betreffenden Ideologien tatsächlich von der Gesamtgesellschaft und den Großkirchen übernommen oder auch nur teilweise assimiliert werden. Wenn nicht, ist die erhoffte Tragfähigkeit der Gruppenideologie als Brücke für den Übergang illusorisch. Auch die erhoffte persönliche Identitätshilfe wird problematisch, wenn die Verallgemeinerungsfähigkeit ausbleibt, es sei denn, der soziale Rückhalt bleibt so stark und das Selbstgefühl der Sekte ist so groß, daß man sich auch als zahlenmäßige Minderheit, qualitativ gesehen, für die wahre Mehrheit ansieht und dadurch den abweichenden Randstatus persönlich erträgt.

Die Frage der *Verallgemeinerungsfähigkeit* der in der (Peer-)Gruppenreligiosität ausgebildeten Lebensutopien und gesellschaftlichen Visionen ist ein wichtiges Folgeproblem. Wenn davon ausgegangen werden darf, daß für die meisten Menschen der soziale Rückhalt für die eigene Identitätsbildung in Gestalt lediglich einer kleinen Sektenminderheit nicht genügt, ist anzunehmen, daß für die meisten Jugendlichen der Aufenthalt in den neuen religiösen Bewegungen ein phasenbedingter Zwischenaufenthalt ist und nicht ein Verbleib auf Dauer. Der Anschluß an Identifikationsmuster, die in der Gesellschaft als abseitig gelten, verlangt außerdem in der Regel hohen seelischen Einsatz; man muß sich der Sache verschreiben und für sie gegen die Mehrheit angehen. Das wiederum birgt die Gefahr, daß man sich distanz- und kritiklos unterwirft und „so den ichanteiligen Widerstand aufgibt. Dadurch wird das Ziel, sich selber nicht aufzugeben, paradoxerweise nicht erreicht“ (DUSS-VON WERDT 1975, S. 204). Die neue religiöse Gruppe, die man aufgesucht hat, um dem Selbstverlust zu entrinnen, schwächt das Ich, anstatt es zu stärken, vor allem dann, wenn Ichschwäche bereits Mitursache für den Gruppenanschluß war.

## 5.2. Narzißtisch-identifikatorische Verschmelzungen mit religiösen Ideen und Idealfiguren als Identitätshilfe – psychoanalytische Deutungen

Soziologische, rollentheoretische Übergangshypothesen haben darin ihre Grenze, daß sie die psychische Seite der Verarbeitung von Erfahrungen im Leben der Jugendlichen nur in ziemlich allgemeinen Gegenüberstellungen (expressiv – instrumentell) in den Blick nehmen und die genetisch-biographische Dimension gar nicht thematisieren. Hier setzen *entwicklungspsychologische* Hypothesen an, wobei gegenwärtig für die Erklärung der religiösen Problematik besonders auf die *psychoanalytisch* orientierte Forschung zurückgegriffen wird (FRAAS 1973; HEIMBROCK 1977 a und b; besonders scharfsichtig auch PREUL 1980). Diese geht davon aus, daß im Zusammenhang der entwicklungsnotwendigen Ablösung von den Eltern Erfahrungen und Konflikte aus der Kindheit wiederbelebt werden. In der Frage, welche Phase der Kindheit heute im Jugendalter vor allem wiederbelebt wird, ist ein Auffassungswandel festzustellen: Nicht der ödipalen, sondern der narzißtischen Konstellation der frühesten Kindheit wird eine immer wichtigere Rolle zugesprochen. Die klassische Hypothese war bisher, daß die *ödipale Konfliktlage* sich im pubertären Autoritätskonflikt erneuert. Die Auseinandersetzung mit dem Über-Ich als dem Spiegel der Autorität der Gesellschaft der Väter soll zur Ausbildung des eigenen selbständigen Ich führen. Für diesen Konflikt ist die Belastung durch Schuldgefühle und die Befreiung von ihnen charakteristisch sowie die Emanzipation von gesellschaftlichen Zwängen allgemein. Die politische Protestbewegung der 60er Jahre könnte man dann als Auseinandersetzung mit dem verinnerlichten elterlichen und gesellschaftlichen Über-Ich verstehen, als Kampf gegen die Vaterfiguren. Augenscheinlich werden jedoch viele Merkmale der neuen religiösen Bewegungen auf diese Weise nicht verständlich.

Auch die allgemeinen Verhaltensweisen und Attitüden vieler Jugendlicher heute können auf diese Weise nicht gut erklärt werden. Die Zahl derer scheint größer zu werden, die die Auseinandersetzung mit der Erwachsenengeneration vermeiden: Man stellt sich nicht, man taucht eher stillschweigend weg und unter. Gleichgültigkeit und Apathie machen sich breit. Viele ziehen sich auf sich selbst oder auf ihresgleichen zurück und kreisen sich in Cliques ein. Bei den Jugendlichen, die es sich zeitlich und ökonomisch leisten können, denen ein psychosoziales „Moratorium“ (ERIKSON) gewährt ist, sind ferner die endlosen Gespräche über das eigene Ich und über Beziehungsprobleme kennzeichnend. Es sind Versuche einer Selbstvergewisserung, die weniger auf die Schuldproblematik und die Autoritätskonflikte mit der elterlichen Generation und mit den normativen gesellschaftlichen Erwartungen bezogen sind als auf eine noch *allgemeinere psychische Gleichgewichtsstörung*. Hierbei kann die durch die Gruppe gesuchte eigene Sicherheit und Selbständigkeit in neue stärkste Abhängigkeit umschlagen, ja, die Jugendlichen scheinen geradezu durch die Abhängigkeit von einem größeren Selbst zu ihrem eigenen Selbst finden zu wollen. Der unbewußt-bewußt angestrebte Zustand zielt weniger auf Selbständigkeit und Autonomie als auf *Geborgenheit, Wohlbefinden, Harmonie und Getragensein*. Hierzu passen die ausgeprägten *Glückserwartungen* und *Versorgungsansprüche*, Ansprüche auf eine selbstverständlich zu gewährende und möglichst allumfassende Versorgung. Diese Jugendlichen spiegeln weniger eine von Autoritätsstrukturen geprägte Gesellschaft als eine permissive Wohlstands- und Konsumgesellschaft.

Eine solche gleichermaßen starke Selbstbezogenheit wie krasse Abhängigkeitsbeziehung in Verbindung mit umfassenden Glücksansprüchen wird nun als typisch für den *Narzißmus*

angesehen (ZIEHE 1979 a). Die These ist, daß der „neue Sozialisationstyp“ (NST) an einer narzißtischen Grundstörung leide, folglich nicht die ödipale Konfliktsituation, sondern die, lebensgeschichtlich gesehen, noch weiter zurückliegende primär-narzißtische Situation wiederbelebt und weiter ausphantasiert werde. „Narzißmus im hier gemeinten Sinne ist das leidvolle Erleben einer tief eingelagerten Diskrepanz, eine Nicht-Integration: Das narzißtische *Bedürfnis*, der fast suchtförmige Wunsch, sich selbst lieben zu *wollen*, steht im Widerspruch zur Unmöglichkeit des Ich, so wie es sich real erlebt, sich selbst lieben zu *können*“ (ZIEHE 1979 b, S. 74). Daher braucht das reale Ich Unterstützung von außen durch *narzißtisch-identifikatorische Verschmelzung mit einem phantasierten Ideal*. „Aus der Identifikation mit dem phantasierten Ideal, dem verehrten Star oder der mit Inbrunst vertretenen Idee sucht er [der Jugendliche] die nötige narzißtische Gratifikation zur Stabilisierung des Selbst zu gewinnen, die die eigene Person noch nicht zu gewähren vermag“ (HEIMBROCK 1977 b, S. 157).

Die Anwendung dieser Narzißmustheorie auf religiöse Subkulturen und neue religiöse Bewegungen setzt voraus, daß die Jugendlichen die für die Idealbildung notwendigen Vorbilder, Werte und Zukunftsperspektiven in der Gesellschaft nicht mehr überzeugend genug antreffen. Auf die „*generationsspezifische Identitätskrise der Pubertät*“ – so die verbreitete Beobachtung – trifft „eine *kulturspezifische Identifikationsscheu der Eltern und Erwachsenen*“ (ebd.). Die kritische Lage der Jugend spiegelt die Krise der Erwachsenenengesellschaft: die Ratlosigkeit in den beiden Fragen: „Leben und Erziehen – wozu?“ (s. NIPKOW [1979] und die Entschließungen der Synode der EKD in Bethel [1978]).

Die Anwendung der Narzißmustheorie auf die neuen religiösen Bewegungen setzt ferner voraus, daß *in der neuen Religiosität narzißtische Merkmale* aufgewiesen werden können. Dies ist der Fall und trifft auch auf angrenzende Erscheinungen der jugendlichen Szene wie die Pop-Kultur voll zu (so schon HOFFMANN 1972). Typisch für die phantasierten Inhalte sind nach HEIMBROCK (1977 b, S. 159) (a) „die Tendenz zur Entgrenzung des eigenen Ichs“, im Zusammenhang damit „das Auftauchen archaischer Größenphantasien vom Selbst bzw. von den Selbstobjekten“; (b) „die Thematik des Schwebens oder Fliegens in kosmischen Räumen, die Erweiterung der gesamten Szenerie ins Unendliche“; (c) „die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Schranke der bewußten Alltagswahrnehmung, Zustände symbiotischer Verschmelzung des Ichs mit äußeren Objekten, die Wiederherstellung der frühinfantilen schützenden Mutter-Kind-Einheit“; (d) „das Gefühl unendlichen Wohlbefagens, ewiger Harmonie und einer durch nichts zu erschütternden Sicherheit“; (e) „als Gegenstück dazu: die tiefsitzende Angst vor dem totalen Verlust des Selbst, vor dem ohnmächtigen Versinken ins Nichts“.

Zur Veranschaulichung verweist HEIMBROCK auf das *Musical* „*Hair*“ (1967) als exemplarische Synthese der Vielfalt jugendlicher Ideen, Begeisterungen und Spinnereien. Es geht „zentral um die eigene Person, um die Gefühle in Bezug auf sich selbst“. „Das Eingangslied an’ den ‚Wassermann‘ ist erfüllt von sehnsüchtigem Verlangen nach ungetrübtem Glück, Ruhe und Frieden. ‚Harmonie und Recht und Klarheit! Sympathie und Licht und Wahrheit! Niemand wird die Freiheit knebeln, niemand mehr den Geist umnebeln, Mystik wird uns Einsicht schenken ...‘ Das sich hier zu Beginn artikulierende Sicherheitsbedürfnis, die Suche nach einem festen geistigen und moralischen Halt in sinnvollen Idealen, zieht sich durch das ganze Stück. Die damit anklingende narzißtische Thematik tritt dann an anderen Stellen noch deutlicher hervor, so etwa in Claudes Song vom Genie: ... und weil

ich ein Genie bin, glaub ich an – Gott! Ich weiß: Gott ist nicht tot. Gott glaubt an Claude (d. h.) – an mich! ... ‘Die Identifizierung von ‚Genie‘, ‚Gott‘ und der eigenen Person ist frappierend, latente Omnipotenzphantasien oder ‚Gottmensch‘-Vorstellungen könnten kaum besser eingefangen werden“ (S. 161). Sie waren uns in der Religion der Meher-Baba-Bewegung genauso bereits begegnet: „Liebe ist Gott und Liebe ist Baba. Baba ist Liebe. Baba ist Gott“, und „wir haben das auch in uns“, es ist in „jedem“ (ANTHONY/ROBBINS 1974, S. 502).

Die religiösen Erfahrungen der *Jesus People* mit Jesus als Projektionsideal, dem man sich völlig übergeben hat, zeigen eine ganz ähnliche entgrenzte Steigerung des Selbst durch ein totales Abhängigwerden. Es gibt plötzlich mit Jesus keine Probleme mehr. Das Erlebnis von Glück, Frieden und Sicherheit ist überwältigend und kennt keine Grenzen. Aufschlußreich ist auch der kindliche Zug des gewonnenen Seelenfriedens (vgl. HEIMBROCK 1977 b, S. 162 f.; MILDENBERGER 1979, S. 30, S. 85 mit Bezug auf die Ananda-Marga-Bewegung und die „Familie der Liebe“). Der narzißtisch-projektive Charakter der Idealisierung (hierzu KERNBERG 1977, S. 52) zeigt sich in der Jesus-Frömmigkeit dieser Bewegungen auch darin, daß der historische Jesus – ähnlich wie die konkrete Individualität des Gurus in nichtchristlichen Gruppen – eine geringe Rolle zu spielen scheint. Er wird „entwirklicht, zeitlos, super und zum Projektionsziel aller Ideale, Wünsche und Lebensziele“ (DUSS-VON WERDT 1975, S. 201).

Es braucht kaum eigens genannt zu werden, daß auch die *Meditationsgruppen* östlichen Gepräges Entgrenzungserfahrungen vermitteln können und zugleich in den Gemeinschaftsformen, sofern diese damit verbunden sind (was nicht notwendig der Fall sein muß), Ruhe, Geborgenheit, Sicherheit erfahren werden. „Die Nestwärme und Geborgenheit der neuen ‚Familie‘ liefert ein Angebot neuer Identität, nach dem man gern greift, solange man als einzelner sich seiner selbst noch gar nicht sicher sein kann. Innere Konflikte sind beiseite gedrängt, wenn man inmitten von Geschwistern lebt. Und der stets gütig lächelnde Guru als Leiter der Gruppe trägt viel zu sehr mütterliche Züge, als daß mit ihm ödipale Rivalitäten durchgestanden werden müßten und könnten“ (HEIMBROCK 1977 b, S. 164).

### 5.3. Drei Formen jugendlicher Religiosität: narzißtisch-regressiv, zwanghaft-autoritär und entwicklungssoffen mit der Verbindung christlicher Spiritualität und sozialer Verantwortung

Die Narzißmustheorie darf aufgrund ihrer faszinierenden Aspekte nicht zu einseitigen Schlußfolgerungen verführen. Es ist gefährlich, eine Teilerscheinung unter den Erwachsenen und Jugendlichen heute fälschlicherweise für den einzigen oder gar den Haupttrend zu halten. Die Attraktivität der These vom neuen, narzißtischen Sozialisationstyp ist vielleicht darauf zurückzuführen, daß sie tatsächlich verschiedenste Phänomene in der Jugend heute in einen Zusammenhang bringt und das auf Integration bedachte Erklärungsbedürfnis befriedigt. Die Vertreter dieser These behaupten, sie sei gerade dort „fruchtbar“, „wo unterschiedliches Verhalten dennoch auf *gemeinsame* Motivstrukturen“ zurückweise, dementsprechend sei zu fragen, „inwieweit sowohl Suchtphänomene, Jugendsekten und Rockerszene auf Omnipotenz-Strebungen rückschließen lassen“ (ZIEHE 1980, S. 124). Man könnte bei dieser Aufzählung übrigens auch die Selbstbespiegelungstendenzen in der Disco-Szene sowie die Anziehungskraft der *Science Fiction*-Helden hinzufügen.

Aber trotz gewisser Plausibilität der Auffassung, die neue Religiosität sei – zusammen mit anderen Phänomenen jugendlicher Subkulturen (vgl. BOPP 1979) – vorwiegend ‚narzißtisch-regressiv‘, könnte der erste Fehlschluß bereits daher rühren, daß innerhalb der psychoanalytisch orientierten Deutungen die narzißtische Problematik überbetont und die nach wie vor relevante ödipale Problematik vernachlässigt wird. Das Spektrum der neuen religiösen Bewegungen weist selbst darauf hin – erinnert sei an die Vereinigungskirche oder an den ähnlichen religiös-ethischen Dualismus bei der „Familie der Liebe“ und *Jesus People*-Gruppen –, daß es für bestimmte Jugendliche und Erwachsene gerade ein Problem wird, daß die gesellschaftliche Ordnung ideologisch nicht mehr eindeutig genug, die Autorität der Väter nicht mehr streng genug, die Sexualmoral nicht mehr sauber genug ist, kurz: In dieser Richtung wird eine *ödipale* Struktur sichtbar und eine *Ordnungsreligion* gesucht. Man ist über die Väter enttäuscht, weil man sich mit ihnen und ihrer Religion und ihrem Gesellschaftsbild identifiziert hatte und die Väter selbst lasch und kraftlos geworden sind. Die Ursache ist mithin keineswegs eine fehlende Identifizierung überhaupt, sondern eine enttäuschte Identifikation. Nun setzt man sich selbst an die Stelle der Väter und etabliert eine neue, nur noch rigidere väterliche Über-Ich-Ideologie. Wo man die Narzißmus-theorie auf die neue Religiosität anwendet, wird bezeichnenderweise diese restaurative, zwanghafte Züge tragende Form gar nicht herangezogen, sondern stets lediglich die mystische mit den Phänomenen der Entgrenzung und Verschmelzung. Und wo auf die Rolle der Gurus und Stars Bezug genommen wird, dann ebenfalls bezeichnenderweise auf ihre mütterlichen Züge, die einen ödipalen Konflikt überflüssig machen (s. o.). Diese Deutung ist einseitig; sie trifft bestenfalls *eine* Ausprägungsform jugendlicher Religiosität.

Neben Ausklammerung kann eine solche Sicht auch zu schiefer Einordnung führen. So können die *Jesus-People*-Gruppen nicht nur unter dem Gesichtspunkt der „Regression zu – religiös gefärbten – frühinfantilen Phantasien narzißtischer Tönung“ beschrieben werden (HEIMBROCK 1977b, S. 163); dafür zeigen die moralischen Ängste der Mitglieder zu deutlich die Abhängigkeit von einem Über-Ich, also den klassischen Konflikt, mit dem zwanghaften Verlangen nach ethischer Vollkommenheit und nach religiöser Erlösung aufgrund des zwanghaften Umgangs mit der eigenen Schuld und den eigenen Ängsten (vgl. FRITSCHI 1975, S. 270f.; MAINBERGER 1975, S. 220). Auf der anderen Seite ist allerdings bekannt, daß Aggression gegen sich selbst und gegen andere (gegen die von Gott abgefallene Welt) auch auf präödipale narzißtische Wut und Ohnmacht zurückweisen kann (ZIEHE 1979a, S. 185). Von da aus ist es nicht weit zu der These, daß sich „im Gewand des neuen Sozialisationstyps“ der „autoritäre Charakter“ modifiziert wieder zeige (TRESCHER 1980, S. 92 ff.); und manche neue religiöse Gruppe könnte gerade das belegen. Dies würde mithin wieder für die Reichweite des Narzißmustheorems sprechen, das selbst auch noch zur Erklärung der „zwanghaft autoritären“ Form neuer Religiosität Hypothesen abgibt. Insgesamt gesehen, müssen jedoch alle diese Überlegungen zur Vorsicht im Umgang mit der Narzißmustheorie veranlassen. Es scheint, daß beide bisher behandelten Typen neuer Religiosität psychologisch nicht eindeutig zuzuordnen sind, da sich wahrscheinlich psychische Motivstrukturen aus verschiedenen lebensgeschichtlichen Phasen miteinander verschränken (KERNBERG 1977, S. 50).

Die Fixierung der Aufmerksamkeit auf den sog. „neuen Sozialisationstyp“ ist auch aus einem anderen Grund einseitig. Es gerät jene dritte Form der Verarbeitung der ödipalen Konflikte – um hierbei zu bleiben – aus dem Blick, die nicht in die extreme politische und

religiöse Restauration und Über-Ich-Fixierung, sondern umgekehrt zu einem entwicklungsfähigen und offenen Gewissen führt. Gemeint ist eine christliche Glaubens- und Lebensform, in welcher *Rechtfertigungsglaube, christliche Freiheit, persönliche Selbständigkeit* und *soziale Verantwortung* miteinander verbunden sind (NIPKOW 1977 a). In den hoffnungsvollsten Erscheinungen innerhalb der christlichen Kirchen selbst, besonders in der ökumenischen Bewegung (z. B. Taizé; vgl. auch die Selbstdarstellungen christlicher Gruppen in GORNIK 1979), ist weder die zwanghaft-starre Ideologie einer Mun-Sekte auf dem einen Pol noch die Gemeinschaftssucht und Selbstbespiegelung der psycho-religiösen Bewegungen auf dem anderen Pol des Spektrums zu finden. Hier treffen wir statt dessen auf die Verbindung ernster, sei es mehr bibelbezogener oder liturgischer oder charismatischer christlicher Spiritualität mit menschlicher Solidarität und politischem Engagement für gerechtere Lebensverhältnisse. Der Weg der Ökumene in den letzten zwölf Jahren seit Uppsala und besonders die Integration von Spiritualität und Weltverantwortung auf der 5. Vollversammlung des Weltkirchenrats in Nairobi 1975 weist theologisch in diese Richtung (NIPKOW 1976 a und b, 1978).

#### 5.4. Jugendliche ohne Entfremdungsbewußtsein und Sinnfragen – die Mehrheit

Innerhalb der gegenwärtigen religiösen Bewegungen ist die beschriebene dreifache Differenzierung nötig. Darüber hinaus ist zu prüfen, ob nicht die neue religiöse Bewegtheit insgesamt die Sicht auf die überwältigende Mehrheit der jungen Menschen verstellt. Gemeint sind jene Jugendliche, die, psychoanalytisch gesprochen, weder den narzißtischen Typ von Religiosität ausbilden noch die religiösen Formen einer restaurativen oder konstruktiven Bewältigung der ödipalen Konstellation, sondern die einfach so werden, wie die Mehrheit der Erwachsenen ist. Wir müssen an jene Jugendlichen denken, auf die die Gesamtdeutung einer „Jugend als Krise“ gar nicht zutrifft und die auch andere Merkmale der klassischen Pubertätskrise nicht mehr zeigen (KRAPPMANN 1975). Hierbei sind schichtspezifische und bildungsspezifische Unterschiede zu berücksichtigen.

Amerikanische Befragungen belegen, daß in den religiösen und quasireligiösen Bewegungen tendenziell solche Menschen zu finden sind, die einen höheren Grad formaler Bildung erreicht haben (WUTHNOW 1976, S. 286). Empirische Befragungen in der Bundesrepublik zeigen umgekehrt, daß die Arbeiterjugend und breite Teile der Angestelltenjugend im ganzen an die Lebensideale der Erwachsenen angepaßt sind: Ein guter Arbeitsplatz, gesichertes Einkommen, Teilhabe am gesellschaftlichen Wohlstand und insbesondere Gründung einer Familie stehen durchaus im Kurs. Die Aufgabe, einen Platz zwischen den verschiedenen Lebensbereichen und Rollen zu finden (Familie, Freundschaft, Freizeit, Beruf und Politik) und zugleich das Problem des Übergangs von Kindheit und Jugend in das Erwachsensein zu bewältigen, wird in der Regel durch Orientierung an der „*dominanten Berufsrolle*“ gelöst. Für diesen Typ des Jugendlichen gilt: „Die Identitätsbildung ist nicht das Ergebnis einer entlasteten Erprobung in der Moratoriumsphase. Die Zwänge der Arbeitswelt und die Außenlenkung in der Freizeit lassen die Frage nach übergreifenden Sinnzusammenhängen, in die sein Leben eingebettet sein könnte, in der Regel kaum zu“ (BENEDICT 1979, S. 13).

Es wird mit diesen Aussagen nicht geleugnet, daß die Sinnarmut unserer Gesellschaft auch für diese Mehrheit zur objektiven Lebensvoraussetzung gehört. Aber die Vermutung ist

berechtigt, daß diese Mehrheit der Jugendlichen die objektive Entfremdung nicht als subjektive erfährt und ebenso auch die objektiven Anomieprobleme nicht bewußt subjektiv verarbeitet. Mit anderen Worten: Man darf vermuten, daß die Sinn- und Orientierungskrise in keiner der beiden hier behandelten Hauptrichtungen bewußt wahrgenommen und verarbeitet wird. „Die Mehrheit schützt sich vor der Sinnlosigkeitserfahrung durch apathische Konsumorientierung und das, was man die *Sinnstiftung durch Aktion*, d. h. den mehr oder weniger bewußtlosen Vollzug aller möglicher Aktionsmöglichkeiten der Industriegesellschaft, vom Mopedfahren bis zum Fernsehen, vom Gelegenheitsdiebstahl bis zum Discothekenbesuch nennen könnte“ (BENEDICT 1979, S. 14; zu solchen Aktionsmöglichkeiten und ihrer Funktion „einer Sinnstiftung ohne Sinnsystem“ vgl. auch DÖBERT 1978).

### 5.5. Zum Fortleben der christlichen Religion als „Religion des Meinens“

In dieser Mehrheitsjugend, so scheint es nach einschlägigen Erhebungen, ist auch das „christliche Sinnsystem“ von der „Sinnvermeidung mitbetroffen. Das schließt nicht aus, daß auf einer niedrigeren Ebene (also nicht der der Letztbegründungen) das Interesse an christlicher Religion weiterbesteht“ (BENEDICT, ebd.). In einer Auswertung einer Befragung im Raum der Evangelischen Kirche von Hessen-Nassau aus dem Jahre 1971 konnte festgestellt werden, daß Jugendliche im ganzen „eine ‚gute Meinung‘ vom Christentum haben“ (ebd.). Wahrscheinlich ist auch, daß nach einer gewissen Distanzierung bei den späteren Erwachsenen das Interesse an der Kirche, besonders an der kirchlichen Begleitung an den Wendepunkten des Lebens, wiederkehrt. Seit den 50er Jahren überlebt das Christentum als „Religion des Meinens“ (s. schon WÖLBER 1959), dagegen nur begrenzt als Religion der existentiellen Verbindlichkeit und der geprägten christlichen Lebensformen (BENEDICT 1979, S. 17, 11).

RAYMOND H. PRINCE (1974) zieht im Blick auf die Bedeutung der neuen religiösen Bewegungen für die Jugendlichen einen Vergleich mit der Funktion primitiver Initiationsriten. Der zeitlich begrenzte Rückzug der Jugendlichen aus der Erwachsenenwelt, die Einkapselung in religiösen oder anderen Gruppen und anderes mehr weisen überraschende Parallelen auf. PRINCE spricht metaphorisch von der „individuellen und kollektiven Arbeit der Verpuppung“ (*cocoon work*). Offensichtlich sieht diese Arbeit der Verpuppung innerhalb des Spektrums der neuen Religiosität sehr unterschiedlich aus, und für viele fällt diese Lebensphase produktiver Unruhe überhaupt aus.

### 6. Neue Religiosität – Beruhigung oder Herausforderung für Kirche und Gesellschaft?

Die letzten Einschätzungen werfen noch einmal ein Licht auf das Verhältnis von neuer Religiosität und gesellschaftlichem Wandel. Dies Verhältnis enthält, wie gesagt, zwei Fragen: Wie wirkt sozialer Wandel auf die neue Religiosität? Und wie bewirkt die neue Religiosität sozialen Wandel? Die erste Frage führte zu differenzierten Unterscheidungen in einem noch kaum begonnenen Prozeß intensiverer Forschung. Die zweite Frage enthält für die, die sich einen religiösen Aufbruch erhofft haben und noch erhoffen, Anlaß zu tief resignativen Antworten oder zu optimistisch-pragmatischen Anpassungserwartungen. Beide Antwortrichtungen schließen größere Umwälzungen aus. Darf also die Kirche

beruhigt sein? Wie sagte doch LENZ? „Vom synkretistischen Untergrund haben die Kirchen nichts zu fürchten und nur wenig zu hoffen ... Eigentlich gibt es das alles gar nicht“ (1976, S. 208). Stellen nur die charismatischen und fundamentalistisch-evangelikalen Strömungen innerhalb der christlichen Kirchen eine größere Herausforderung dar? Und verweist diese Herausforderung auf eine insgesamt in konservative Richtung gehende Anpassung in der Zukunft? Stehen die Kirchen eher vor einer Verschiebung nach rechts? Hat nicht diese Tendenzwende in Gesellschaft und Kirche schon begonnen?

*Funktionalistisch* orientierte Betrachtungsweisen wie die, auf die bisher vor allem Bezug genommen worden ist, sind zunächst berechtigt. Man darf die Frage nach gesellschaftlichen und individuellen Leistungen von Religion und Glauben nicht von vornherein als kurzschlüssig verdächtigen. Funktionale Fragen kommen jedoch hinsichtlich der Kriterien zur Beurteilung der menschlichen Qualität und theologischen Sachgemäßheit der zugrunde gelegten Funktionen an ihre naturgemäße Grenze. Gesellschaftliche Integration durch Religion zu welchem Zweck? Individuelle Ichstärkung und Identitätsfindung aus welchem Recht? Motivierung zum Handeln in welcher Richtung? Gewinnung eines neuen Selbstverständnisses aufgrund welcher Wahrheitserkenntnis? Beziehung zu anderen Menschen, Gruppen, Völkern, Religionen unter welchem Interesse? Alle diese Fragen werden von soziologischen und psychologischen Ansätzen nicht ausreichend beantwortet.

Auch ein lediglich *religionswissenschaftlicher* Ansatz im Sinne der Religionsphänomenologie greift zu kurz. Das Lancaster-Modell von NINIAN SMART, das in Großbritannien und anderen europäischen Ländern breite Resonanz gefunden hat, beschreibt die Religionen in den Dimensionen von Ritual, Dogmatik, Mythos, Ethik, religiöser Erfahrung und sozialem Handeln. Alle diese Kategorien sind aber rein deskriptiv; entsprechende Analysen bleiben daher in der Beschreibung und Typisierung stecken. Auch ein Religionsbegriff, der die Dimension der Transzendenz ausdrücklich berücksichtigt und Religion als Verhältnis zum Transzendenten, zu letzten Fragen o. ä. definiert, bleibt noch abstrakt und blaß. Er erlaubt keine kritische Auseinandersetzung.

Die weiterführenden Fragen sind jedoch normative Fragen. Sie fordern eine *ethische* und *gesellschaftsphilosophische* Diskussion heraus. Sie verlangen dem christlichen Theologen und Religionspädagogen zusätzlich eine *theologische* Auseinandersetzung ab. Allerdings können theologische und religionspädagogische Folgerungen ohne den Hintergrund sozialwissenschaftlicher Analysen, wie sie hier versucht worden sind, nicht angemessen bedacht werden. Welche Folgerungen legen sich nahe?

Die Kirchen und die gesellschaftliche Öffentlichkeit nehmen die tatsächliche Herausforderung nicht ernst, wenn sie ihre Aufmerksamkeit ausschließlich auf die sog. „Jugendreligionen“ bzw. „Jugendsekten“ fixieren und dadurch die Thematik ‚externalisieren‘, anstatt sich zu vergegenwärtigen, warum die religiöse Suche auch gerade in den Kirchen selbst anzutreffen und die Sinnkrise ein gesamtgesellschaftliches Phänomen ist. Wachsende evangelikale fundamentalistische und pietistische Strömungen einerseits und politisch-soziale oder ökologisch engagierte junge Menschen andererseits stellen als innerchristliche und innergesellschaftliche Bewegungen zumindest eine ebenso große Anfrage dar wie die Handvoll von Anhängern synkretistischer Sekten.

Unangemessen ist ferner die Haltung einseitiger Polemik. Auch hierdurch wird von der fälligen Selbstprüfung der Kirchen und der Gesellschaft einschließlich ihrer bisher betrie-



benen Pädagogik abgelenkt. Selbst wenn ein Mitglied einer „Jugendreligion“ aus eigenem Antrieb oder durch (problematische) Deprogrammierung zurückgewonnen werden konnte, ist das zugrunde liegende Problem nicht entschieden: denn „kann durch die erfahrene Enttäuschung die Sehnsucht als dementiert gelten, die sie [die jungen Menschen] in diese Bewegungen führte?“ (PFEIFFER 1980, S. 93 f.).

-Die Kirchen spüren, daß *eine* Wurzel der neuen Religiosität der Umstand zu sein scheint, daß sie den Schlüssel zu *religiöser Erfahrung* verloren haben. Kaum ein anderer Begriff wie der der „Erfahrung“ erlebt zur Zeit eine solche religionspädagogische Renaissance. Es reicht jedoch nicht aus und zeugt eher von konzeptioneller Hilflosigkeit, wenn man nun auch in der kirchlichen Jugendarbeit oder im Religions- und Konfirmandenunterricht mit denselben Elementen experimentiert wie die religiöse Gegenkultur, nämlich meditiert, Musik macht, kreatives Gestalten fördert, Übungen zur Selbsterfahrung und zu expressiver Kommunikation ansetzt und sich in den Sinn von Ritualen und Symbolen vertieft. *Methodische* Arrangements allein werden dem Ausmaß der Krisensituation und dem Umfang der notwendigen Aufgabe nicht gerecht und wirken mit der pädagogisierten Verwendung von Ausdrucksformen religiöser Erfahrung nicht selten künstlich. Wer ernsthaft sucht – es ist im übrigen ja keineswegs die Mehrheit –, sucht eine religiöse Erneuerung im ganzen; aber die ist nicht pädagogisch machbar, sondern fordert die konventionelle ‚Betreuungskirche‘ insgesamt heraus.

Auf dem gebotenen Weg geht es daher nicht nur um neue (religions)pädagogische Methoden, sondern um *inhaltliche Transformationen von Kirche und christlicher Existenz*, und zwar in zwei Richtungen. Wonach in der neuen Religiosität gefragt wird, kann zum Teil in der eigenen biblisch-christlichen *Überlieferungs- und Frömmigkeitsgeschichte* wiederentdeckt werden: Zen-Meditation verweist auf die tiefe Bedeutung des Sabbats (Cox 1978), der Hunger nach Gemeinschaft auf Geist und Leben der urchristlichen Gemeinschaften und der christlichen Kommunitäten durch die Jahrhunderte, die Sehnsucht nach einem alternativen Leben auf den Gott der Bibel, der alles neu machen kann und will und aus den gewohnten Lebensmustern herausführt. Dies fruchtbar werden zu lassen, setzt jedoch größere innere Freiheit der Kirchen im Umgang mit ihren eigenen Traditionen einschließlich der Häresien und den experimentellen christlichen Bewegungen in der Gegenwart voraus. Daneben müßten sich die verfaßten Kirchen aus ihrem konfessionellen Provinzialismus lösen und, ohne das konfessionelle Erbe zu verraten, in der Fülle der *ökumenischen Bewegung* den größeren Christus entdecken: Charismatische Frömmigkeit, orthodoxe Liturgie, Spiritualität des Kampfes in Leiden und Unterdrückung, pietistische Bibelfrömmigkeit müssen stärker füreinander durchlässig werden und zu ökumenischem Lernen führen.

Noch weniger als die kirchliche Pädagogik hat die weltliche Erziehungswissenschaft die neue Religiosität als pädagogische Herausforderung wahrgenommen. Nach wie vor ist die in der Theorie herrschende Richtung der emanzipatorischen, „kritischen Pädagogik“ (vgl. die Bilanzierung durch STEIN 1979, 1980) einseitig auf kognitive Fähigkeiten gerichtet, mit dem Interesse an Ideologiekritik und politischer Bewußtseinsveränderung; und die über die Rezeption von MARX und FREUD stillschweigend mitübernommene Religionskritik läßt bei den meisten Erziehungswissenschaftlern kaum den Gedanken aufkommen, daß Religion noch eine für die *allgemeine* Pädagogik bedeutsame Größe sein könnte. Die Jugendlichen in den neuen religiösen und alternativen Bewegungen suchen jedoch nicht

nur *emotionale* Erfahrung und Gemeinschaft statt (linker) Theoriediskussion (zu den „Kippbewegung[en]“ in der Linken vgl. BOPP 1979; selbstkritisch auch NEGt 1976). Dies könnte auch auf nichtreligiösen Wegen beantwortet werden. Sie sind auf *religiöse* Erfahrung, auf ‚Heilslehren‘ aus, d. h. auf *inhaltliche Sinnentwürfe* von transzendenter und existentiell gewißmachender Qualität. Sie signalisieren damit das Defizit *formal* bleibender Erziehungs- und Sozialisationsziele, wie sie überall geläufig sind: Kritikfähigkeit, Rollendistanz, Ambiguitätstoleranz, Ich-Stärke, Identität usw. Solche Leitvorstellungen sind stark in der Negation, in der Aufdeckung von Repressivität; sie sind schwach in der Position, im Entwurf neuer erfüllter Lebensform. Herrschaftsfreier Diskurs und Partizipationsmöglichkeit sind notwendige, aber keine hinreichende Bedingungen für die Stiftung neuen Lebenssinns. Die allgemeine Pädagogik erreicht die durch die neue Religiosität geforderte Problemebene daher erst, wenn sie Erziehung und Unterricht als Erschließung von Sinn begreift und diese Perspektive, was sich zeigen läßt, konsequent in die Didaktik des schulischen Unterrichts und in die Pädagogik der Jugend- und Erwachsenenarbeit hinein konkretisiert (zur Dimensionsanalyse sinnerschließenden Unterrichts NIPKOW 1977 b). Wieder aber, analog zur Situation der kirchlichen Pädagogik in ihrem Verhältnis zum kirchlichen Leben im ganzen, brauchen diese pädagogischen Bemühungen eine größere innere und äußere Freiheit der *Gesellschaft* im ganzen für die Artikulation auch grundsätzlich neuer Wege in der Gestaltung unserer zukünftigen gesellschaftlichen Lebensformen. Die Zeit hierfür scheint zu reifen. Jugendliche und Erwachsene klagen im Maße, wie das Bewußtsein der erreichten Grenzen wächst, Alternativen ein. Daher sind die Suche nach neuer Religiosität und die verschwisterte Suche nach einem alternativen Lebensstil alles andere als ein gesellschaftliches Randphänomen.

### Literatur

- AICHELIN, H.: „Die Seele kann so schnell nicht fliegen.“ Kritischer Dialog mit der neuen Religiosität. In: RIEDEL 1976, S. 35–63.
- ANTHONY, D./ROBBINS, TH.: The Meher Baba Movement: its affect on post-adolescent social alienation. In: ZARETSKY/LEONE 1974, S. 479–511.
- ANTHONY, D./ROBBINS, TH.: The effect of detente on the growth of new religions: Reverend Moon and the Unification Church. In: NEEDLEMAN/BAKER 1978, S. 80–100.
- BAYER, N., et al. (Hrsg.): Religion im Untergrund. Die religiösen Randgruppen Jugendlicher in der Schweiz – eine Herausforderung. Zürich/Einsiedeln/Köln 1975.
- BELLAH, R. N.: New religious consciousness and the crisis in modernity. In: GLOCK/BELLAH 1976, S. 333–352.
- BENEDICT, H.-J.: Religionsverlust und Sinnstiftung in der Jugendphase als Herausforderung an die Religionspädagogik. In: Ev. Erz. 31 (1979), S. 2–22.
- BIRD, F.: Charisma and ritual in new religious movements. In: NEEDLEMAN/BAKER 1978, S. 173–189.
- BLEISTEIN, R.: Gefährdete Identität. Sozialpsychologische Reflexionen zu den Bedingungen der Ausbreitung „neuer Jugendreligionen“. In: ZINKE 1978, S. 26–36.
- BOPP, J.: Der linke Psychodrom. In: MICHEL, K. M./WIESER, H. (Hrsg.): Kursbuch. Nr. 55. Berlin 1979, S. 73–94.
- COX, H.: Licht aus Asien. Verheißung und Versuchung östlicher Religiosität. Stuttgart/Berlin 1978.
- CZELL, G.: Jugend. Situation im Widerspruch. In: Ev. Erz. 31 (1979), S. 382–393.
- DÖBERT, R.: Sinnstiftung ohne System. In: W. FISCHER/W. MARHOLD (Hrsg.): Religionssoziologie als Wissenssoziologie. Stuttgart 1978, S. 52–72.
- DUSS-VON WERDT, J.: Die Familie als Hauptagentur der religiösen Sozialisation. In: BAYER et al. 1975, S. 200–206.

- EIMUTH, K.-H./OELKE, M.: Jugendreligionen und religiöse Subkultur. Frankfurt/M. 1979.
- EISENSTADT, S. N.: From Generation to Generation. New York: The Free Press 1956.
- EISTER, A. W.: Culture crises and new religious movements: a paradigmatic statement of a theory of cults. In: ZARETSKY/LEONE 1974, S. 612–627.
- FÄH, W.: Soziologische Aspekte zur Bildung religiöser Randgruppen Jugendlicher in der Schweiz. In: BAYER et al. 1975, S. 226–255.
- FRAAS, H.-J.: Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter. Göttingen 1973.
- FRITSCHI, W.: Gruppen im Ghetto der Gefühle. In: BAYER et al. 1975, S. 256–300.
- GLOCK, CH. Y.: Consciousness among contemporary youth: an interpretation. In: GLOCK/BELLAH 1976, S. 353–366.
- GLOCK, CH. Y./BELLAH, R. N.: (Eds.): The New Religious Consciousness. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1976.
- GORNIK, H. A. (Hrsg.): Anders leben. Christliche Gruppen in Selbstdarstellungen. Gütersloh 1979.
- GORNIK, H. A. (Hrsg.): Ich lebe anders. Persönliche Versuche eines alternativen Lebensstils. Gütersloh 1980.
- HAACK, F.-W.: Jugendreligionen. München 1979.
- HÄSING, H., et al. (Hrsg.): Narzißmus – ein neuer Sozialisationstyp? Bensheim <sup>3</sup>1980.
- HARDIN, B./KEHRER, G.: Das Phänomen „Jugendreligionen“. In: b:e 11 (1971), H. 12, S. 42–54.
- HARGROVE, B.: Integrative and transformative religions. In: NEEDLEMAN/BAKER 1978, S. 257–266.
- HAUTH, R.: Die nach der Seele greifen. Psychokult und Jugendsekten. Gütersloh 1979.
- HEIMBROCK, H. G.: Phantasie und christlicher Glaube. München 1977. (a)
- HEIMBROCK, H. G.: Hermeneutik der Phantasie. In: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 66 (1977), S. 153–167. (b)
- HINE, V. H.: The deprivation and disorganization theories of social movements. In: ZARETSKY/LEONE 1974, S. 646–661.
- HOFFMANN, H.: Gott im Untergrund. Die religiöse Dimension der Pop-Kultur. Hamburg 1972.
- HOLLSTEIN, W.: Die Gegengesellschaft. Alternative Lebensformen. Bonn 1979.
- HORNSTEIN, W.: Jugend als Problem. Analysen und pädagogische Perspektiven. In: Z.f.Päd. 25 (1979), S. 671–696.
- JUDAH, J. ST.: The Hare Krishna Movement. In: ZARETSKY/LEONE 1976, S. 463–478.
- KABERMANN, F.: Die Jesus-Falle. Der sanfte Krieg der Sekten. Hamburg 1979.
- KERNBERG, O. F.: Normaler und pathologischer Narzißmus im Wandel. In: KUTTER, P. (Hrsg.): Psychoanalyse im Wandel. Frankfurt/M. 1977, S. 42–66.
- KRAPPMANN, L.: Von Zehn bis Sechzehn. Findet die Pubertätskrise noch statt? In: Neue Sammlung 15 (1975), S. 394–414.
- LELL, J./MENNE, F. W. (Hrsg.): Religiöse Gruppen. Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft. Berichte, Meinungen, Materialien. Düsseldorf/Göttingen 1976.
- LENZ, R.: „Es war einmal“ – ein Märchen für übermorgen. Überlegungen zur Situation der religiösen Subkultur. In: RIEDEL 1976, S. 204–208. (a)
- LENZ, R.: Thesen zur Selbstkritik der religiösen Subkultur. In: RIEDEL 1976, S. 96–103. (b)
- LENZ, R.: Konzeptionen des Überbewußtseins. Geistesgeschichtlicher Ort der Konzeptionen des Überbewußtseins. In: PFLÜGER, 1976, S. 49–93. (c)
- LOYE, D.: The Leadership Passion. San Francisco: Jossey-Bass 1977.
- MAINBERGER, G. K.: Die Gesellschaft zwischen dem Heiligen und der Hölle. In: BAYER et al. 1975, S. 207–225.
- MARTIN, G. M.: Neue Religiosität in den USA. In: RIEDEL 1976, S. 117–134.
- MENNE, F. W.: Christliche Großkirchen und religiöse Gruppen. In: LELL/MENNE 1976, S. 17–78.
- MILDENBERGER, M.: Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch. Frankfurt/M. 1979.
- NANNEN, H. (Hrsg.): Die himmlischen Verführer. Hamburg 1979.
- NEEDLEMAN, J.: The New Religions. New York: Doubleday 1977.
- NEEDLEMAN, J./BAKER, G. (Eds.): Understanding the New Religions. New York: Seabury Press 1978.
- NIPKOW, K. E.: Erziehung zur Befreiung und Gemeinschaft. In: ARNOLD, W./HESSLER, H. W. (Hrsg.): Ökumenische Orientierung. Nairobi 1975. Frankfurt/M. 1976, S. 93–113. (a)
- NIPKOW, K. E.: Sich selbst mit den Augen der anderen sehen. Ökumenische Lernprozesse im pädagogischen Feld. In: Ökumenische Rundschau 25 (1976), S. 202–211. (b)

- NIPKOW, K. E.: Gott und Gewissen in der Erziehung. In: HENGEL, M./REINHARDT, R. (Hrsg.): Heute von Gott reden. München/Mainz 1977, S. 83–112. (a)
- NIPKOW, K. E.: Erziehung und Unterricht als Erschließung von Sinn. In: *Ev. Erz.* 29 (1977), S. 398 bis 413. (b)
- NIPKOW, K. E.: Alienation, liberation, community: the educational policy of the WCC before and after Nairobi. In: *The Ecumenical Review* 30 (1978), S. 139–154.
- NIPKOW, K. E.: Leben und Erziehen – wozu? In: EKD-Kirchenkanzlei (Hrsg.): *Leben und Erziehen – wozu? Eine Dokumentaion.* Gütersloh 1979, S. 17–49.
- PARSONS, T.: *The Structure of Social Action.* New York: The Free Press 1937.
- PATTISON, E. M.: Ideological support for the marginal middle class: faith healing and glossolalia. In: ZARETSKY/LEONE 1974, S. 418–455.
- PFLÜGER, P.-M. (Hrsg.): *Religiöse Erfahrung im Ausbruch aus den Traditionen.* Stuttgart 1976.
- PREUL, R.: *Religion – Bildung – Sozialisation.* Gütersloh 1980.
- PRINCE, R. H.: Cocoon work: an interpretation of the concern of contemporary youth with the mystical. In: ZARETSKY/LEONE 1974, S. 255–271.
- RIEDEL, I. (Hrsg.): *Der unverbrauchte Gott. Neue Wege der Religiosität.* Bern/München/Wien 1976.
- ROSZAK, TH.: *Gegenkultur – Gedanken über die technokratische Gesellschaft und die Opposition der Jugend.* München 1973.
- ROSZAK, TH.: Ethics, ecstasy and the study of new religions. in: NEEDLEMAN/BAKER 1978, S. 49–62.
- SCHIBILSKY, M.: *Religiöse Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen.* Stuttgart 1976. (a)
- SCHIBILSKY, M.: Kirchliche Outsider – religiöse Insider. Oder: Ist die deutsche religiöse Szene eine nordamerikanische Provinz? In: LELL/MENNE 1976, S. 149–168.
- SCHÖNBORN, CH. v., et al.: *Die Charismatische Erneuerung und die Kirchen.* Regensburg 1977.
- SCHREINER, L./MILDENBERGER, M. (Hrsg.): *Christus und die Gurus. Asiatische religiöse Gruppen im Westen. Information und Orientierung.* Stuttgart/Berlin 1980.
- SCHWENDTER, R.: *Theorie der Subkultur (1973).* Neuausgabe mit einem Nachwort, sieben Jahre später. Frankfurt/M. 1978.
- SÖLLE, D.: *Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung.* Stuttgart <sup>3</sup>1976.
- STECKEL, R.: Aus: Herz der Wirklichkeit. In: RIEDEL 1976, S. 209–222.
- STEIN, G. (Hrsg.): *Kritische Pädagogik. Positionen und Kontroversen.* Hamburg 1979.
- STEIN, G. (Hrsg.): *Ansätze und Perspektiven kritischer Erziehungswissenschaft.* Stuttgart 1980.
- STÖCKL, A.: Taizé. Geschichte und Leben der Brüder von Taizé. Gütersloh 1978.
- TRESCHER, H. G.: Anpassung an den autoritären Charakter? In: HÄSING et al. 1980, S. 87–99.
- VONIER, M.: Schüler fragen nach Jesus. Modell einer christlichen Schülergruppe. Wuppertal 1975.
- WILSON, J. F.: The historical study of marginal American religious movements. In: ZARETSKY/LEONE 1976, S. 596–611.
- WÖLBER, H. O.: *Religion ohne Entscheidung.* Göttingen <sup>2</sup>1960.
- WUTHNOW, R.: The new religions in social context. In: GLOCK/BELLAH 1976, S. 267–293.
- WUTHNOW, R.: Religious movements and the transition in world order. In: NEEDLEMAN/BAKER 1978, S. 63–79.
- ZARETSKY, I. I./LEONE, M. P. (Eds.): *Religious Movements in Contemporary America.* Princeton: Princeton University Press 1974.
- ZIEHE, TH.: Pubertät und Narzißmus. Sind Jugendliche entpolitisiert? Frankfurt a. M./Köln <sup>3</sup>1979 (<sup>1</sup>1975).
- ZIEHE, TH.: Der Wunsch, sich selbst lieben zu können. In: *Neue Sammlung* 19 (1979), S. 70–83.
- ZIEHE, TH.: Gegen eine soziologische Verkürzung der Diskussion um den neuen Sozialisationstyp. In: HÄSING 1980, S. 119–136.
- ZINKE, L. (Hrsg.): *Religionen am Rande der Gesellschaft. Jugend im Sog neuer Heilsversprechungen.* München <sup>2</sup>1978.